

1277



1977 NOV 2

ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

V.

KÖTET

1.

FÜZET

1919

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVEREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.



TARTALOM

Értekezések.

| | |
|--|----|
| NAGY JÓZSEF: A metafizikai intuicióról (I.) | 1 |
| FOGARASI BÉLA: Az interpretáció problémája a szellem- történetben | 20 |
| PFEIFFER MIKLÓS: Campanella «Civitas Solis»-a | 32 |

Ismertetések, Bírálatok.

| | |
|--|----|
| G. WUNDERLE: Grundzüge der Religionsphilosophie. Ism. Czakó Ambró | 46 |
|--|----|

Tagtársainkhoz!

*Megjelent a Magyar Filozófiai Társaság Könyv-
tárának I. kötete*

LEIBNIZ

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Irták: Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey
Ferencz, Pauler Ákos, Rácz Lajos, Révész Géza, Szemere
Samu, Tankó Béla, Vida Sándor.

Ara nyolcz korona.

**Tagtársaink öt koronáért rendelhetik meg
Dr. Szemere S. h. titkárnál II., Zsigmond-u. 6.**



A METAFIZIKAI INTUICIÓRÓL.

Irta: NAGY JÓZSEF.*

A bizonyos, igaz ismeret vágya épp oly régi az emberben, mint az öntudat. Egész világ vesz bennünket körül, s bennünk is egész világ rejlik, — ezt tanítja a tapasztalat, — könnyen támad hát föl a kérdés: hogyan és mennyit tudhatunk mi e világokról, s milyen viszony van a külső és belső világ között? A gondolat ballépései és a világrend fölött érzett, Platon és Aristoteles említette csodálkozás (*θαυμάζειν*) nyomában már ott van az ismeret problémája: a maguk igaz valójában ismerjük-e meg a dolgokat, vagy csak látszat, jelkép mindaz, amit megtudhatunk és az igazság sohasem veti le előttünk fátyolát? Az érzékek csalódásai és a gondolat eltévelyedései csakhamar bizalmatlanságot keltettek az emberi ismeret megbízhatósága iránt, s könnyen talált hitelre az a vélemény, hogy az emberi tudás tökéletlen tükör, mely a dolgokat eltorzítja, s — fájdalom! — mi mégis csak e tükör képeiből ismerhetjük meg a Mindenséget. A platoni *Republica* képe a börtönben, a világosságnak háttal leláncolt emberről¹ e fáj-

¹ Resp. Z. p. 514a.

dalmas hit kifejezése. Hogyne élne e sötétben sinylődő emberben a vágy, hogy letépje magáról bilincseit és odaforduljon a napfény és a benne fürdő dolgok igaz valósága, a képeket keltő teljes igazság felé! Hogyne hajtaná a lelke mélyéről kiirthatatlan *ἔπος*, hogy legalább egyszer szemtől-szembe állhasson ezzel az igazsággal és azt tiszta, tökéletes mivoltában «szemlélhesse»!

Az intuíció eredeti jelentésében ezt a szemléletet jelenti. Olyan ismeretet akar jelölni, amelynek bizonyosságában, igazságában épp úgy nem lehet kételkedni, mint abban, hogy a szemmel látott dolgok «megvannak». A fogalom története épp ezért végig nyomonozható az ismeret-probléma egész sorsa folyamán, s mint minden analogia-szülte megjelölés igen különböző értelemben volt használatos. Azonban minden határozatlansága dacára mindig megvolt benne a jelentés alapgyökere: az intuíció a kétségtelen, még pedig bizonyítás nélkül kétségtelen ismerést jelentette.

Nekünk nem célunk itt történetet írni. Mi az intuíció fogalom jogosultságát és használatának határait szeretnők inkább vizsgálat tárgyává tenni. De a tárgy megvilágítása kedvéért néhány tipikus intuíció-fogalmat elemezzünk, hogy így, a konkrét példákon láthassuk meg e probléma lényegét és mozgató rugóit.

A történetből azt látjuk, hogy rendes, megszokott és a tudományban tökéletesített ismeretünkkel nem a mi korunk elégedetlen először. A vágy, ennél valami kielégítőbbet, jobbat találni mindig élt és sohasem halt ki az emberből, aki az igazságra törekedett. Szkeptikus korok nyomán rendszeren föltámadt a filozófiában az ellenhatás, mely valami megbízható ismerettel kívánta megajándékozni a gyötrődő lelkeket és ilyen ismeret módszere gyanánt többször hirdette a metafizika annak a lehetőségét, hogy az ismeret kínzó kettősége és a velejáró kételkedés megszüntethető. Szerinte az intuitív ismeret által megvan a módja, hogy egyetlen megnyugtató egységbe fonódjon össze az alany és a tárgy, a gondolkodás és a lét, a fogalom és a szemlélet, az igazság és a valóság dualizmusa.

De soha oly különböző ismeretterületeken nem szerepelt az intuíció fogalma, mint napjainkban. Pszichologusok és logikusok, tudós matematikusok és művészek, metafizikusok, ethikusok és esztétikusok tőle várják a hön óhajtott bizonyos ismeretet. Okkal-e vagy ok nélkül, ma igen sokan céltalannak érzik a logika megszokott országútjának járását, s a fárasztó hosszas gyaloglás helyett, amit a lépésről-lépésre vezető gondolkodás végez, a modern ember ideges sietségére valló módon valami «királyi út»-at kutatnak, melyen egyszerre célhoz érnek.

Van-e kétféle igazság vagy az *egy* igazság megismerésének van-e két útja? — oly kérdések, amelyek elől vizsgálódásunk folyamán ki nem térhetünk.

Anélkül, hogy már itt állást akarnánk foglalni, annak a megállapítására kell szorítkoznunk, hogy korunkban megvan a hajlandóság rá, hogy mind a két kérdésre igennel feleljen. A korhangulat legteljesebb kifejezője gyanánt a bergsoni metafizikát említjük, melynek igazán internacionalis sikere támadt. Az intuíció fogalmát napjainkban ez tette mindenütt népszerűvé. S jellemző, hogy éppen Bergsonnál oly sokoldalú jelentése van e fogalomnak, hogy szinte egész múltja megtalálható benne.

Ez a körülmény ajánlja nekünk, hogy fejtegetéseinket a bergsoni intuíció elemzésével, mint a metafizikai intuíció tipikus példájával kezdjük el.

I. A metafizikai intuíció formái.

1. Bergsont sohsem fogjuk megérteni, ha nem úgy nézzük a filozófiája kialakulását, — ami persze más, mint a kiindulópontja — mint valami nagy küzdelmet Kanttal. A francia szemüvegen nézett kantianizmus Bergson ellenfele, mely ellen sorakoztatja érveit. S itt csak arra a jórészt ferde felfogásra szabad gondolnunk, mely Bergsonban, s általában a 80-as évek francia filozófusaiban élt a kriticismusról. — Jellemző, hogy bár Lachelier és Boutroux munkássága sokban tisztázták, helyesbítették ezt a hagyományos felfogást, Kant

filozófiáját a franciák még mindig Janet módján szeretik megítélni. Tisztán pszichologusnak gondolják el a königsbergi bölcset, s ebből magyarázzák a metafizika ellen való állásfoglalását, s ismeretelméletében ennek megfelelően relativizmust és szkepszist keresnek. Úgy tartják, hogy a *Kritik der reinen Vernunft* tanításának az a veleje, hogy mi a dolgok igazi mivoltát soha meg nem ismerhetjük, mert róluk csak fogalmaink vannak, s tapasztalatunk a tünetmények világára kénytelen szorítkozni. A fogalmak pedig szubjektív alkotások, amelyek — mint emberi művek — tökéletlenek és az alany álláspontjával színezik a dolgokat. Így hát minden ismeret relatív, s nekünk az abszolút tudásról : a metafizikáról le kell moadanunk.

Ha Kant bölcsessége csak ennyi és ilyen lenne, bizony eléggé lehangoló volna. Bergson műveinek, így az *Essai*-nek és az *Évolution Créatrice*-nek, meg az *Introduction à la Métaphysique*-nek Kantról szóló részei nem sokkal több megértésről tanuskodnak. A torzított kantizmussal szemben elfoglalt negatív állásfoglalásból érthető, hogy Bergson még ma is alig jutott túl egy bevezetés eredményein. Filozófiáját az a veszedelem fenyegeti, hogy örökös kezdet, pompás propylæum marad ; alkotója oly sok ideig cizelálja a kapu diszítéseit, hogy nem lesz ideje mögötte febrakni az épület falait. S mivel benne egy művész lelke él, mely egy teljesen egyéni természetű, ránk nézve legfeljebb problematikus jellegű intuitív adatból táplálkozik, kérdés, akad-e utána valaki, aki meg tudja látni azt, amit Bergson látott, s így folytatója lehetne a nagy műnek.

Különben e tagadás állapotát Bergson igen természetesnek és a filozófiai intuición első eredményének vallja.¹

¹ *I ph* 811. — Itt és a következőkben Bergson műveit ezekkel a jelekkel idézzük :

I ph = L'intuition philosophique. Megjelent a *Revue de Métaphysique et de Morale* XIX. (1911) kötetében.

I m = Introduction à la Métaphysique. U. ott a XI. (1903) kötetben.

D = Essai sur les données immédiates de la conscience. 9. kiadás, 1911.

Mint Sokratesznek daimonionja, ez súgja a modern filozófusnak a »lehetetlen» szót. Lehetetlen! — még ha minden tapasztalat és minden józan ész mellette szólnak is. Mily különös erő rejlik ez ösztönös tagadásban! «N'est-il pas visible que la première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement? Plus tard, il pourra varier dans ce qu'il affirmera; il ne variera pas dans ce qu'il nie». Így tagadja Bergson első könyvétől az utolsóig a kanti filozófiát, úgy, ahogy azt ő felfogja.

Hozzá az egész ismeretproblémát az evolucionista naturalizmus szemüvegén át nézi. Ifjú korában nem hiába volt H. Spencernek szinte enthuziaszta követője¹: ebben nem változott. Azt mondja: az ember faji öröksége, hogy megfélelkezett és leszokott a dolgokkal való benső érintkezésről, a teljes ismeretről és helyette egy praktikus jellegű értelmi, relativ ismeretre tért át. De ha ma beérjük is a szubjektív ismerettel, s az objektívet elfelejtettük, ez nem vált azért számunkra lehetetlenné. Valóság, hogy a közönséges, megszokott értelmi megismerés nem tiszta, csupán az ismeret kedvéért történő lelki tevékenység, mert gyakorlati célokat szolgál, s így már eleve bizonyos szempontokat, kész fogalmakat visz bele a megismerés munkájába. Ezért írja aztán, hogy »a gondolkodás rendesen abban áll, hogy a fogalmaktól megyünk a dolgokhoz, nem pedig a dolgoktól a fogalmakhoz. Megismerni egy valóságot, a szó szokásos értelmében véve a »megismerés» szót, annyi, mint már kész fogalmakat venni, azokat kiadagolni és mindaddig kombinálni egymással, míg csak a valónak egy praktikus egyenértékét meg nem kapjuk. De nem szabad elfelejtenünk, hogy az értelem rendes munkája távol van attól, hogy érdektelen munka legyen. Mi általában nem a megismerés kedvéért akarunk valamit megismerni, hanem

M = Matière et Mémoire. 6. kiadás, 1910.

E = Évolution Créatrice. 9. kiadás, 1912.

A számok a lapszámot jelentik.

¹ V. ö. a *Voie et Vie* 1914 ápr. 5-ki számában közölt nyilatkozatával.

megismerünk, hogy állást foglalhassunk, hogy hasznot húzhassunk, azaz: hogy valami érdekünket kielégíthessük. Azt keressük, hogy a megismerendő tárgy mily fokig *ez* vagy *az*, melyik ismert nembe tartozik, mi fajta cselekvést, eljárást vagy mozdulatot sugallhatna nekünk. E különféle akciók és lehetséges mozdulatok gondolkodásunknak mind-megannyi *fogalmi irányai*, melyek egyszer s mindenkorra meg vannak határozva. Nincs más hátra, mint követni őket; épp ebben rejlik a fogalmaknak a dolgokra való alkalmazhatósága. Hozzápróbálni egy fogalmat egy dologhoz, annyi, mint kívánni a dologtól azt, amit nekünk kell belőle csinálni; amit az nekünk tehet. Egy tárgyra ráragasztani valami fogalmi címkét annyi, mint pontos kifejezéssel megjelölni azt a cselekvés- vagy mozdulat-fajtát, melyet a tárgy nekünk sugallhat. Tehát minden úgynevezett ismeret bizonyos irányban tájékozódott, vagy bizonyos szempontból van véve.¹

Bergsonnak a fogalmak — concepts c'est-à-dire des idées abstraites, ou générales, ou simples — a dolog és a hozzá hasonlók *összehasonlítását* tartalmazzák, ahelyett, hogy magukat a dolgokat — úgy amint a valóságban, egyedi mivoltukban vannak — ismertetnék meg velünk. Így persze nem *«fedik»* a tárgyat,² hanem a tárgy és a megismerő alany lehetséges viszonyba jutását keresve, szubjektív természetű szimbólumokká válnak, melyek a valóság *«eredeti»* szövegét többé-kevésbé fordító *«fordítás»*-ban közlik velünk. A gondolkodás ezért folytonos analízis, s mint ilyen soha véget nem érhet és teljesen ki nem elégíthet bennünket. A filozófiai iskolák küzködésében ez az analízis van előttünk; valamennyi a valóság egy-egy fordítását akarja adni anélkül, hogy szerzőik teljesen értenék az eredeti szöveget. Nem csoda hát, ha azt vetik egymás szemére, hogy elszalasztják a valót.³

Hogy mégis az ismeretnek bennünk élő kiüríthatatlan.

¹ I m 16.

² V. ö. I m 8.

³ d'avoir laissé le réel s'envoler I m 29.

vágya teljes kielégülést nyerhessen, egy «fájdalmas erőfeszítéssel»¹ meg kell fordítani a gondolkodás megszokott munkáját² s lelkünk aktivitásával vissza kell találunk arra a megismerésmódra, melyet az emberi faj még a reflektáló és praktikus értelem felbukkanása előtt használt, és az így szerzett ismeret lesz a keresett tökéletes ismeret: a filozófia. Hogy a megszokott logika útján túl ilyen — mondhatnók — ösztönszerű logika él bennünk, annak bizonyosságai Bergson szerint azok a geometriai tételek is, amelyeket «rég» tudunk», mikor még geometriát nem is tanultunk.³ «Minden tudományos geometriát megelőzőleg — úgymond — létezik egy *természetes* geometria, amelynek nagyobb a világossága és evidenciája, mint bármely dedukcióé.»⁴ Ehhez a rejtett forráshoz kell tehát visszamennünk, meg kell feledkeznünk az értelem sok évezredes művéről⁵ és akkor olyan ismeret birtokába juthatunk, amely «ne se prend aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole.»⁶ Ez az ismeret azonban magától érthetőleg nem lehet egy viszonynak, az alany és a tárgy viszonyának az ismerete, hanem benne az ismeretnek magává a dologgá kell lennie, az alanynak és a tárgynak egybe kell olvadnia, igazi szimpátiában együtt éreznie, a szó eredeti jelentésében értve e kifejezés t A képzelet erőfeszítésével⁷ tehát kénytelenek vagyunk keresni az «egybeesés»-nek ezt a visszaállítását,⁸ melyet az értelem munkája kettéhasított. Filozófiánknak, amit Bergson egy jelentésűnek vesz a metafizikával, túl kell lépnie

¹ effort douloureux E 258. — en violentant la nature *ibid.*

² Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée. I m 27.

³ logique immanente I m 34; logique naturelle E 213.

⁴ E 230.

⁵ V. ö. E 211.

⁶ I m 12.

⁷ par un effort d'imagination I. m. 17. cf. *ibid.* 27. (VI. pont).

⁸ Force nous sera donc de chercher quelque artifice pour rétablir la coincidence I m 8. — Il faut que la métaphysique transcende les concepts pour arriver à l'intuition I m 9.

a fogalmak mesterséges világát és ez a lépés lehetséges is — az intuíciónban.

2. Mit ért a francia filozófus intuíción?

Egyik könyve, a *Matière et Mémoire* annak a sok tévedésnek a forrását fedi föl, amellyel megtelik a filozófia, ha a világ magyarázatában az érzéki tapasztalatra bízta magát. Úgy látja, hogy a passzív érzetről misztikumnál egyebet alig mondhatunk s helyesebb nyomon járunk, ha a cselekvés tényéből, e tevékenységből indulunk el, mellyel a dolgokban változásokat akarunk létrehozni s melyet öntudatunk kétségkívül az összes organizmusok főfő jellemvonásának tart.

Az öntudat elemeit alkotó képek a maguk összességében hatnak ránk¹ s a percepció mégis bizonyos fajta délibáb, önámítás: olyan képeket veszünk észre, amelyek virtuális cselekvésünk kedvéért érdekelnek bennünket; amelyek sugarai nem hatolnak rajtunk át, hanem mintegy visszaverődnek és megtörnek testünkön. Azért látjuk a dolgokat felénk lévő oldalukról, s azért van érzéki érzetünk élessége és határozottsága fordított arányban testünk és a tárgy egymástól való távolságával. Az érzékek adatain felépülő tapasztalat oka tehát testünk mozgási, cselekvési hajlama. Az idegrendszer pedig vezető, közvetítő szerv a tárgyak két, szubjektív szempontból alkotott csoportja között: a rám hatók között és azok között, melyekre én hathatok.

Ezen az úton tehát érdektelen ismeretre, magához az abszolút valósághoz el nem juthatunk. Pedig az abszolútum ott van előttünk: hiszen mi is benne vagyunk, benne mozgunk és élünk. Csak vissza kell fordítani a figyelmünket önmagunkra, a külső világ helyett az öntudatra, és énünkben csakhamar rátapinthatunk a keresett abszolút realitásra, melynek művei és hordozói vagyunk. Egy folytonosan előretörő mozgást, tevékenységet, az életlendület szünetlen áramát érezzük magunkban. A tiszta idői lét, a *durée*

¹ Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieures. *M* 25.

réelle van itt előttünk, mely minden pillanatában ugyanaz és mégis egészen más, — amelynek egyetlen momentuma is az örökkévalóságot hordozza, mert benne van az egész múlt és a jövő felé törekvés, — amely tehát mindig több és mégis mindig az egész, mert ha teljes egészétől megfosztva részekre tagolnók, akkor lényegétől fosztanók meg és holt, merev, téries vonallá, fogalmi szimbólummá változtatnók. Holott a tér és az anyagi világhoz kötött lét éppen e teremtető kibontakozás — *évolution créatrice* — alkotása, residuuma, a mozgásban megnyilvánult erőfeszítés emléke és ellankadása. A valóság maga a változás.¹ «Nincsenek dolgok, amik keletkeztek, csak amik keletkeznek, s nincsenek megmaradó, csak változó állapotok.»² A valóság sohasem kész, mindig alakul vagy bomlik.³

Bergson a francia retorikus stílus legszebb hagyományaira emlékeztető művészettel szinte kápráztató módon írja le műveiben több helyen ezt a teremtető időt. Hasonlatokat halmoz hasonlatra, metaforákat metaforára, hogy ezt szemléltesse és olvasóival megéreztesse. Minek vonultatnám itt föl ezeknek csak egy kis részét is, hiszen e metaforáknak legfeljebb a naiv lelkek szemében lehet bizonyító erejük, míg Bergsonban meg a művészi lélek önkéntelen és szükség-szerű közlési formái.

Ő úgy véli, hogy a valóságnak általa vázolt képe nem származhatott a kész dolgokra irányuló és a discontinuus téri tárgyak felfogásához idomult értelemből, csak egy magasabb, a rész helyett az egészre, a szimbólum helyett a valóságra figyelő ismerési módból: az intuicióból. Ennek a feladata széttepné azt a fátyolt, mely tudatunk és a magunk igazi valósága között van. Ugyanis a magam *én-jének* tiszta valóságában az egész világ *igazi valóságát* ismerhetem meg a praktikus világ látszatvilágján túl, mert «az anyag és az élet, mely betölti a világot, megvan bennünk is. Az erőket,

¹ *I m* 19.

² *I m* 25.

³ elle se fait ou elle se défait *E* 295.

melyek minden dologban működnek, önmagunkban szintén érezzük; bármi legyen is a benső lényege annak, ami van és ami lesz, mi benne vagyunk. Szálljunk le tehát az enmagunk belsejébe: minél mélyebb lesz az a pont, ameylet érintünk, annál erősebb lesz az a lökés, mely a felszínre visszahoz bennünket. A filozófiai intuición ez az érintkezés, s a filozófia ez a lendület.»¹

Nem a külső világ sokfélesége a valóság, mert az abszolútum csak egy és egyszerű valami lehet, míg kifejező szimbólumai összefüggésükben véget nem érnek. Sok egyes tapasztalat épp azért nem adhatja ennek az egyetlen egynek ismeretét, vagyis *un absolu ne saurait être donné que dans une intuition*.² Mert az intuición nem összefoglalás,³ hanem egyszerű aktus, melyben sikerül az igazi valósággal közvetlen érintkezésbe⁴ jutnunk; bizonyos intellektuális szimpátia⁵ ez, öntudatossá vált érdektelen ösztön, mellyel a tiszta tartamba behatolunk, vele egygé leszünk és így az értelem megszokott irányától elfordulunk.⁶

Ebből az egyszerű, s talán életében csak egyszer, akkor is talán csak egy pillanatra elért intuitív aktusból táplálkozik aztán minden filozófus, aki igazán számot tarthat a névre, mert szívében fekszik a metafizika sorsa, azé a tudományé, mely szimbólumok nélkül akar meglenni.⁷ Ezért a filozófus Bergson szerint mindig csak egy dolgot mond, vagy inkább csak próbálgatja elmondani azt, amit igazában soha el nem mondhat,⁸ mert hogyan lehetne a fogalmak nyelvén adaequat módon elmondani az intuición adatát, mely több és magasabbfokú ismeret, mint a szavakba foglalható!?

¹ I ph 823. sq.

² I m 3.

³ I m 36.

⁴ E 193.

⁵ I m 3.

⁶ E 193. 211.

⁷ I m 4.

⁸ I ph 813.

3. Ha most már össze akarjuk foglalni a bergsoni intuicióról vázlatosan adott fejtegetéseinket, azt látjuk, hogy a francia filozófus szerint az intuíció:

1. a legmagasabbfokú ismerésmód, mely egyetlenségénél fogva és a szavakban rejlő fogalmi általánosság miatt csupán megélhető, de ki nem fejezhető; kifejezése ugyanis szavakat, tehát fogalmakat kívánna, a fogalmak pedig csak képek, a valóságos dolgok összehasonlításának részüméi;

2. általa az egyetlen abszolút valósággal jutunk érintkezésbe;

3. benne az alany és a tárgy dualizmusa megszűnik.

Mint pszichikai aktust még jellemzi:

1. a külső világ helyett a belsőre forduló érdeklődésirány; tehát azt az ismerésmódot nem a gyakorlati érdek mozgatja, hanem tisztán — jobb szó híján így mondom — teoretikus cél vezet;

2. az ismerésvágy teljes kielégülése.

Egyben világossá lesz így előttünk, hogy a Bergson hirdette *filozófiai* intuíció nem azonos a tárgyak egyedi, érzéki szemléletével. Hiszen minden ilyen szemlélet a tárgyakon *kívül* marad, míg a filozófiai intuíció tárgyába *behatol, azzal egyggyé lesz*. Nagy tévedés volna hát ezt azonosítani a kanti *Sinnlichkeit*-tal is, mert ez mindig jelentéstelen, értelmetlen, mivel az individuálisnál és a sokfélénél marad fogva a *Verstand* segítségével. Bergson intuíciója azonban semmi másra nem szorul s csak tárgyának egyetlenségénél fogva (u. i. az az abszolút való nem lehet több) irányul individualisra és önmaga a teljes megértés, a tökéletes ismeret. Az elnevezés tehát csak analógia e fogalmon s azt jelenti, hogy amint az érzéki szemlélésben az ingerek útján bizonyos közvetlen érintkezésben vagyunk a szemlélt tárggyal, azt szinte *bírjuk*, magunkba zárjuk elménkkel, úgy a filozófusnak is ilyen, de fokozottabb érintkezésre kell törekednie a valósággal, mint abszolútummal.

3. Az intuíció Bergson felfogásában a filozófus által valósággal megélt pszichikai esemény, melyet — bár nehéz erőfeszítés árán — utána valamenynyien magunk is át-

élhetünk. Ez neki valóság, tény, s nem probléma. Hogyan történhetik meg, arról lehet szó, de fölösleges rajta törni a fejet: aki úszni tud, annak fölöslegese az úzás elméleti kérdései, aki meg csak az elméletet tudja, sohasem fog úszni. A filozófusnak bele kell vetnie magát a lét sodrába és ott közvetlenül megéli e lét benső valóságát. Hiszen az abszolút valóságban élünk valamennyien, csak nem mindnyájan eszmélünk erre rá. Bergson egész munkássága e ráeszméltetésre törekszik. Az önmegfigyelésből, tehát pszichológiai szempontok nyomán indul el, majd biológiai bizonyítással folytatja, s végül a biológiának intuitív meg-alapozását akarja adni.

Mindenütt az abszolutumot keresi, s ezt oly *teljes egész valóságnak* nézi, mely mellett — éppen *egész* volta miatt — a mi praktikus valónk: a világ csak mint látszat állhat meg. Az ő abszolutuma tehát egy végső tény, valami oly *causa sui*, melynek minden más csak szimbóluma, hatása, műve. Az abszolutum természetesen nem lehet más, mint állandó, mert másképpen nem volna abszolutum, teljes egy egész. Viszont létezőnek kell lennie, mert másképp nem lehet a látszat létrehozó oka. A fogalmi gondolkodást magát is ez «okozza», s mivel a kauzális sor az időben van és így meg nem fordítható, világos, hogy a gondolkodás is, e tényvaló, a jövő felé haladva, szintén cselekvéseket fog okozni, s nem visszafelé fordulva megismerni az enmaga okát. Ettől a gondolkodástól, mely maga is rész és okozat, nem várható az egésznek és az oknak ismerete.

Kell tehát lenni a gondolkodástól eltérő formájú ismerésnek, mely az okozattól képes legyen visszanézni az okra, ha tudunk erről az okról. Már pedig kétségtelen tény: a filozófus meg van róla győződve, rendíthetetlen érzése, hogy tud erről az abszolút okfőről, hogy ismeri azt. Honnan van hát ez az ismeret? A gondolkodásból, e racionális aktivitásból nincs; csak egy egész másfajta, más irányú tevékenységből származhat. Ez a *nem-racionális*, tehát *irracionális* aktus az intuición. Ennek az adata is ismeret, mint a racionális gondolkodásé, csak hogy másfajta, épp ezért igen bajos a

kifejezése a racionális aktus eredményének megjelölésére készült szavakkal.

Ennyit és nem többet jelent a bergsoni intuíció irracionálisitása.

Tévednek tehát azok, akik azt hiszik, hogy ez a filozófiai intuíció oly meg nem érthető, fel nem fogható irracionális, mely már a priori visszautasítja a logikán felépülő kritika jogosultságát. Bergson nem kritikátlan hangulatfilozófus, aki semmibe veszi a logikus bizonyítás erejét. Erre könyveinek minden lapja bizonyosság.

Ha az intuíció az volna, amivé néhány magát művésznek képzelő solipsista szeretné tenni, akkor legjobb volna az egész bergsonizmus mellett vállat vonva elhaladni, mert nem is lehetnének tudományos igényei. Úgy azt mondhatnók, hogy aki meg tudja magában lelni e csodálatos intuíciót, ám legyen vele boldog, de hagyjon békén bennünket, akik nem tudunk lemondani az érthető ismeretről. Mi — mondanánk — örülünk annak az értelemnek, mely kiemelt bennünket a természet értelmetlen rabságából, s nem igen hisszük, hogy a Bergson ajánlta intuíció ennél megbízhatóbb vezető volna. Kétségtelen mégis, hogy Bergson okot ad a félreértésre, mikor az intuíciót az ösztön sarjaként mutatja be. Sorából több helyütt kiérezhető a szemrehányás, különösen ahol az állatok ösztöneinek megbízhatóságát rajzolja,¹ hogy az intelligencia rontotta meg a valósággal való benső egységünket, mikor egy második világot: a tér világát alkotta meg (*homo faber*). De e téves ösztönelmélet nem változtat filozófiája lényegén s benne nem látok mást, mint a mindnyájunk lelke mélyén élő Rousseau-hangulat termékét, csendes és ártatlan sóvárgást az aranykor után. Vissza az ösztönös intuíció világába! — ime, ez az új francia *retournons à la nature*.

Ámde bármennyire néma és irracionális az intuíció, mint mondtam, Bergson ismeretnek nézi és tudományt akar róla alkotni, hisz a metafizikát, melynek ez a módszere,

tudományuk definiálja.¹ Így hát talán mégis túlzás Poincaré gúnyos ötlete, mikor különbséget nem téve az irracionalisták között, általában azt mondja róluk: «Hosszú értekezéseket írtak, ehhez pedig mégis csak kellett szavak! Hát ezáltal nem lesz az ember sokkal inkább «discursiv» és nem sokkal messzebb esik az élettől meg az igazságtól, mint az állat, amely egész egyszerűen csak él, anélkül, hogy filozofálna? Hát nem ez az állat az igazi filozófus?»²

De a filozófus, még ha irracionalista is, rendszert akar csinálni, *igazolt* világnézetre vágyik és az igazságot a maga számára követeli. Tehát nem paradoxon, ha azt mondjuk, hogy egy racionális irracionalitás az, amit Bergson tanít; olyan, mint az irracionális szám, amit nem tudok a számsorban elhelyezni, de fogalmát épp a racionális gondolkodás szüli meg. Inkább elképzelhetetlen, mint érthetetlen.

A filozófusok irracionalizmusa is mindig a racionalizmusra vezethető vissza: racionalitásuk gyöngesége egy tévedés irracionalitásában nyer végső megoldást, nyugvópontot. Racionalitásuk gyöngesége pedig téves igazságfogalmukban gyökerezik. Kritikátlanul hisznek a képelméletnek (Abbildtheorie), mely szerint az ismeret tükrözés és az igazság oly gondolat (fogalom vagy ítélet), mely a valóságnak hű képe, mely azt tökéletesen fedi.

Ebben az igazságfogalomban rejlő veszélyek előtt akart menekülni Kant is, mikor hangsúlyozta, hogy csak az *ismeret* igazságáról beszélhetünk, s ezt elérhetjük, ha egy valóságra vonatkoztatható, pszichológiailag normális ítéleteket alkotunk, noha a valóság önmagában előttünk teljesen ismeretlen marad. Bergson ezzel szemben visszatérést jelent a régi szabású metafizikához, mely a dolog meglétében látta az igazság fundamentumát és kritériumát. A kanti igazságfogalom tisztán formális és benső jellegű: a létező és érzéki adott valóság nem mértéke vagy kezese az ismeret igazságának. A valóság csak alkalmat és anyagot ad az ismeretnek.

¹ La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles. I m 4.

² La valeur de la science. Német ford. 161. l.

retnek, semmi több. De Bergsonnál maga a valóság jelenik meg az igazságban. Ő újra hiszi, amit Augustinus, hogy «verum est id quod est». ¹ Neki ismét filozófiai primum moveans-e lett a középkori *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Ez elvet sokan Aristotelesének szeretik tekinteni, azonban ő aligha tette volna magáévá a képelmélet ily durva kifejezését. Sok jel ellene van ennek s a Stagirita nem is használja sehol ezt a meghatározást. S csakugyan Aquinói Tamás ² valami Isaac-nak *de definitionibus* c. művét jelöli meg e meghatározás forrása gyanánt.

Minden metafizika, mely — mint a bergsonizmus — iracionális misztikába torkollik bele, ennek a teljes egészében elfogadott képelméletnek logikus következményei elől menekül a miszticizmus csendes révébe. A probléma megoldhatatlannak érzése hozza létre e fordulatot. Az abszolútum, melynek valami formában való fennállása logikai posztulátum, hajótörést szenved ez igazságelmélet zátonyain vagy magát az elméletet zúzza össze azáltal, hogy képtelenségét megmutatja. Scylla és Charybdis szirtjei közt még nagy megnyugvás, ha a misztika hullámok nem járta vizére kijut a metafizikus. Hogyne! Hisz a képelmélet követeli az értelmi megismerés dualizmusa megszüntetését, mert csak az alany és a tárgy «egybeesése», egymásba olvadása, ez a coincidentia oppositorum ad tökéletes, azaz a tárggyal egyértékű, adaequalis képet. Igazában csak a tárgy maga lehet magának tökéletes képe. A képek világa tehát nem is lehet *igaz* világ, csak látszat; még képnek sem valóság, csak elképzelés eo ipso, mert kép. A metafizikai intuicionizmus tehát levonja a képelmélet végső, konklúzióit: szerinte nem lesz valóság és kép, mert a tükröző szubjektum az intuíció aktusában magává a tükrözött objektummá lesz, — ez a bergsoni *sympathie intellectuelle* — s ha a megismerés tárgya az abszolútum, akkor természetesen magává az abszolútummá.

S mivel ez az elmélet az igazságot egy kauzálisan, mint-

¹ *Soliloqu.* V.

² *De veritate* I. 1. és *Summa theol.* I. 14. a. 2.

egy érzéki módon ható abszolút valóságtól teszi függővé, csak természetes, hogy az intuitív megismerés is tapasztalat, még pedig *integralis tapasztalat*.¹ A tapasztalat fogalmához pedig hozzátartozik az érzéki ingerek percipiálása, az ingerek viszont a tárggyal való bizonyos fajta érintkezést jelentenek, tehát egész természetes, ha az intuíciónban az abszolút valóval történő *érintkezést* látjuk hangsúlyozva.

5. Ha az abszolútum oly realitás, melyről egy érintkezés nyomán támadó kép az ismeretem, akkor a képek minősége és az érintkezés formája szerint különböző fokokat kell az ismeretben megkülönböztetnem. A régi metafizikusok csakugyan így is tettek. A rendes, logikus tapasztalattól mind megkülönböztette az abszolút tapasztalatát. Hogy is lehetne a tökéletlen emberi ésszel, a véges elmével a végtelen és örök realitást, mely minden létezés forrása, tükrözni?

Már Platon szerint miadea létezés *μεθεστική*, részesedés az ideák lényében. S az ideák, ez abszolút valók, melyektől minden létező függ, csak intuitíve ismerhetők meg a maguk tisztaságában. Az intuición azonban nem emberi ismerésmód: erre csupán tökéletes lények, tiszta lelkek képesek. De a lélekben, s így a tökéletesség bizonyos fokában mi emberek is részesülünk, hisz ez tesz bennünket emberekké, s így az ideák szemléletének maradványa: az *ἀνάμνησις* képessé tesz bennünket is az ismeretre. De ez az ismeret persze csak a testi lét által megrontott homályos árnyéka amannak: az intuiciónnak. A tiszta *θεωρία* a tökéletes *σοφία* lenne. Mi azonban nem vagyunk ennek birtokában, nem vagyunk bölcsék (*σοφός*), csupán törekedhetünk a bölcsesség felé az *ἔρως* szárnyain s be kell érünk vele, hogy mint *φιλόσοφος*-ok *φιλοσοφία*-t alkothassunk. Az ideák nagy és állandó szeretete, a velük való szünetlen foglalkozás közelebb tud hozzájuk vinni s — úgy látszik —

¹ En ce sens, la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir *l'expérience intégrale*. I m 36.

Platon mégsem tartja teljesen elérhetetennek némely boldog halandó számára egy-egy idea közvetlen megpillantását, amint az önmagában, örök, változatlan egyvalóságában van (οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλόμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον . . ., ἀλλ' αὐτὸ καθ'αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν. V. ö. *Symp.* 210 e—211 b). Az ideák intuiciója Platonnál általában véve mégis inkább eszmény, mint valóság, melynek csaknem lehetetlen volta a mi emberi sorsunk tragikuma.

A gondolkodó ember más, mint amiről gondolkodik. Platon belenyugszik ebbe, s nem akar ezen még az eszményi létben sem változtatni. Míg Platonnál az intuició inkább csak egy logikai vágyérzelem kifejezője, s érdeklődésének súlypontja az ideákon, nem a megismerésükön van, addig nagy tanítványánál, az ismeret theoretikusánál a súlypont eltolódása után ez egészen logikailag megalkotott fogalomná válik. Már Aristoteles belátja, hogy az abszolút okfő tudatában, ha az csakugyan abszolutum, nem állhat fenn a mi tudatunk kettőssége: az abszolút lény nem tükrözhet, nem gondolhat mást, mint önmagát; vagyis az isten — mert ő ez a lény — gondolata és lényege a νόησις νοητέως.¹ Jellemző azonban Aristoteles mély belátására, hogy ez anyagtalan νοῦς nála nem a világ legfőbb kauzája, hanem rációja. Ő a világ mozgatója, s mint ilyen, minden létező dolog lehetővé tevője. Azonban ezt nem kauzális és materiális behatással teszi, mert a világot nem teremti, ő nem demiurgos, hanem a világ spontán kialakulásának lehetőségévé válik azáltal, hogy a lelkes világanyagban vágy támad az ő tökéletessége után, s így e vágy a világejlődés mozgató rúgója lesz. Aristoteles istene igazán abszolút és független; nem törődik a világgal, de a világ vágyik az ő tökéletessége felé, mint a szerető a szeretett lény felé: κινεῖ οὐ κινούμενον . . . κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Igazán a Stagirita szellemében írja hát Dante a *Divina Commedia* végén: L'amor che muove il sole e l'altre stelle.²

¹ V. ö. *Met.* XII. (A) 7.

² *Parad.* XXXIII. 145. v. ö. *ibid.* I. 1.

Aristoteles nyomán elindulva könnyű lett volna az abszolútum tisztultabb felfogásához eljutni, ha történelmi okok miatt a gondolkodás nem lépett volna részint a pantheista, részint a keresztyén miszticizmus lejtőjére, mik a világos belátást megakadályozták. Platont és Aristotelest az *ἔπος* és a *νόσις νοησέως* miatt szinte a misztikus megismerés kodifikátorainak tartották, s a neo-platonizmus csakugyan az abszolút lényhez vezető *ὄνω ὁδός* megtalálását tekintette legfőbb feladatának. Ami azoknál logikai szükségesség volt: az abszolútum intuiciója, az Plotinosnál etikai feladattá, életeszménnyé lőn, melytől az élet boldogsága függött. Így született meg az a meggyőződés, hogy nekünk magunknak is össze kell valahogy forrnunk a tökéletes lényvel, hogy annak teljes boldogságában részesedhessünk. Minél messzebb vagyunk tőle, annál boldogtalanabbak vagyunk, s minél közelebb jutunk hozzá, annál boldogabbakká leszünk. S mivel e távolság mértéke az ismeret, a teljes ismeret teljes közelséget és teljes boldogságot jelent. Ezzel az intuició a megismerés módszerei közül az erkölcsi értékek rangsorába jutott. S ezt a jellegét azóta minden idők metafizikusainál megőrizte: több lett benne a tett, mint a gondolat.

Minden misztika a praktikus, erkölcsi szférában mozog, s az ismeretben is a cselekvés tényét látja és etikai szempontból ítéli meg. Bergson hallgat erről, de nem kétséges, hogy szintén hajlandó rá.¹ Plotinos ismeretről beszél, de szemmel-láthatólag erkölcsi értékelő felfogás vezeti az ismerettanban is, mert kétségtelenül a megismerés nyomán támadó boldogság, és nem a megismert tárgy érdekli. Azt tanítja, hogy az ismeret a tudatlanság, a sejtetem, a vélemény, az értelem, az ész és az ekstázis fokain át szemléli, azaz: tükrözi a valóságot. A fizikai cselekvés, mint a valósággal való viszonyba lépés, maga is szemlélet, azaz: ismerés, csakhogy ennek a legalsó foka;

¹ Az ösztönnnek, mit a cselekvés öntudatlan irányítójának nagyra-becsülése is ezt bizonyítja. Aztán még az intuicio neki is: *cselekvés*.

azoknak való, akik a tökéletesebb ismeretre nem tudnak eljutni.¹ A legmagasabb rendű tevékenység és a legfőbb erkölcsi személyérték az abszolút egy-való zavartalan szemlélése: a tökéletesen teoretikus lét. Az ember ideálja a bölcs lesz, melynek minden élő ember kisebb-nagyobb mértékű megvalósulása. Tehát nála az alsó és felső fokon nincs kvalitatív különbség, csak kvantitatív, mert hiszen εἶναι τὰς αἰσθήσεις, ταύτας ἀμυδράς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεί νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.²

Egészen érthető hát, ha Plotinosnál, akárcsak Bergsonnál a legfőbb, a tökéletes ismerés már nem valamit megismerés, hanem valamivé létele, ἁπλως — összeolvadás, eggyéválás a tárggyal, annak teljes megragadása, ἀφή, mikor már semmi sincs — μεταξὺ οὐδέν — az alany és a tárgy között.³ Természetes, hogy ebben az egybeolvadás állapotában,⁴ ha még szemléletről lehet szó, akkor már többé nem az ἐν szemléli az abszolút egy-valót, hanem mintegy ez szemléli önnönmagát: ἐκείνον μεταλαμβάνοντες ἐπεὶ περ κάκεινος ἡμέτερος, καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοῦς γνωσόμεθα ἢ ἀναγκαῖον οὕτως, εἴπερ γνωσόμεθα, ὅ, τι ποτέ ἐστι. τὸ ἐν νῷ αὐτὸ ἑαυτό. ἐστι δὴ νοῦς τις αὐτοῦς γεγονώς ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυτοῦ τοῦτο καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτὸν, ὥς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

(Folytatása következik).

¹ Enn. III. 8. 4—6.

² ibid. VI. 7. 7.

³ ibid. V. 1. 6.

⁴ Porphyrius azt beszéli, hogy Plotinos életében négy ízben élte ezt át.

AZ INTERPRETÁCIÓ PROBLÉMÁJA A SZELLEMTÖRTÉNETBEN.

Írta: FOGARASI BÉLA.

I.

Szellemünk természetében mélyen bennrejlő és a nyugat-európai filozófiai tradíció által is szentesített tendenciák visznek arra, hogy a megismerés kizárólagos céljának a létező valóság megragadását tartsuk. De a megismerés tárgyának ezt a *monisztikus* felfogását az érvényességfilozófia végiggondolása szükségszerűleg feloldja a maga sokszorosan összetettebb problémafelvetéseiben. Mert ha elismerjük, hogy az érzéki-anyagi és a lelki valóságon kívül jelentésalakulatok is «vannak», amelyeknek «létfarmája» az érvényesség, akkor minden olyan ismeretelmélet számára, amely ezeket a jelentésalakulatokat nem «a gondolkodás produktumainak» fogja fel, problémává kell, hogy váljék a jelentés, az értelemösszefüggés megismerhetősége. Eddig a jelentés adekvát megismerhetőségével szemben sohasem lépett fel a descartesi kételkedés; míg a létező valóság megismerhetősége a filozófiai tudat számára sohasem vesztette el problematikus voltát, a jelentésalakulatokkal szemben egy ilyen kételkedésnek látszólag nem is volt értelme. Mert egy jelentésalakulat megismerése nem annyit jelent, mint a benne foglalt igazság megismerése, amiben lehet kételkedni: egészen más valamely tétel, jelentés igazságának vagy hamisságának és a jelentésnek, *mint jelentésnek* megismerése. Ez az utóbbi az, amiben az eddigi ismeretelmélet nem látott problémát. Nem is láthatott, amíg problémafelvetéseiben kizárólag a common sense és a matematikai természettudományok szempontjai vezették.

De ha tekintetünk a történeti-szellemi világ felé fordul, a probléma jelentősége egész nagyságában mutatkozik. A jelentésalakulatok értelme itt akárhányszor — és a mé-

lyebb analízis számára mindig — valami, aminek megismerése nem magátólértetődő, hanem összetett tudományos operációkat szükségessé tevő, fáradságos munkával megközelíthető, sokszor elérhetetlen célpont, feladat.

Ott, ahol a jelentésalakulatok értelme problematikussá válik, maga az értelem és nem az általa kifejezett igazság a megismerés tárgya, *interpretációról* beszélünk.

A jelentést problematikussá tevő tényezők legfontosabbja a *történeti idő*.¹ Azok a jelentések, amelyeknek értelme *abszolút időtlen*, amelyeknek értelméhez semmi történeti mozzanatnak semmiféle köze nincsen, e meggondolások során nem foglalkoztatnak. Ilyenek pl. a tiszta logikai és matematikai jelentések. A problémakörnek ez a megszorítása nem azt jelenti, hogy a jelentésmegismerés adekvát voltát az itt kizárt jelentésekre vonatkozólag feltétel nélkül elismerénk; de bizonyos, hogy az interpretáció fontossága összehasonlíthatatlanul nagyobb ott, ahol az idő a jelentést konstituáló tényezők egyike.

Ezért van az, hogy az interpretáció specifikus orgánuma azoknak a tudományoknak, amelyek egyrészt jelentésalakulatokkal foglalkoznak és nem az érzékletvalósággal vagy a lelki valósággal, másrészt olyan jelentésalakulatokkal, amelyekre nézve történeti «helyük» konstitutív. Ezek a tudományok a szellemtörténet és a történetfilozófia. A művészet-történet, az irodalomtörténet, a vallástörténet és a filozófiatörténet specifikuma, hogy jelentésekkel és nem a lelki léttel foglalkoznak, mint a politikai történet, és hogy e jelentések értelméhez hozzátartozik az idő, amelyben «megvalósultak, felléptek». Történetfilozófiailag a legnagyobb probléma, hogy mit jelent ez az időbeli fellépés, hogy miért van szükség rá, de ez a probléma e meggondolások színvonalát meghaladja. Csak annyi evidens, hogy míg a tiszta logikai tételeknek ez az időbeli létrejötte értelmükre nézve esetleges és közömbös, a művészi alkotás értelméhez időbeli, történet-filozófiai realizálódása hozzátartozik s a filozófiatörténet

¹ E fogalom értelmét más helyen igyekeztem meghatározni.

legnagyobb problémája éppen az, hogy *van filozófiatörténet*, hogy a történetnek értelme van a filozófiára nézve. De mielőtt a szellemtörténeti és a történetfilozófiai interpretáció lényegbeható elemzését megkísérelhetnénk, tisztába kell jönnünk az interpretáció általános értelmével. Álláspontunkat polemikusan fogjuk kifejteni a XIX. század pszichologisztikus tendenciáival szemben, melyeknek reprezentáns hordozója Dilthey elmélete.

II.

A *megértésben* látta Dilthey azt a titkos kulcsot, amely megnyitja a történeti világ különben megközelíthetetlen szféráinak kapuit. Amint történetírói munkásságában megértésre törekedett és megérteni tudott a beleélésnek előtte ismeretlen intenzitásával, a történetelmélet középpontjába is a megértés és az interpretáció problematikáját helyezte és annak megvilágításában látta mindazokat a kérdéseket, amelyek a XIX. század perspektívájában láthatók voltak.

«A megértés a gyermeki gagyogástól Hamlet vagy a Tiszta Ész kritikája felfogásáig terjed. Kövekből, márványból, zeneileg formált hangokból, mozdulatokból, szavakból és írásból, cselekvésekből, gazdasági szervezetekből és intézményekből ugyanaz az emberi szellem szól hozzánk és értelmezést kíván. És a megértés folyamatának, amennyiben e megismerésmód közös feltételei és eszközei határozzák meg, mindenütt közös jellemvonásokkal kell bírnia. Ezekben az alapvonalakban egy és ugyanaz. Ha teszem Leonardot akarom megérteni, akkor cselekvések, képek és írásművek interpretációja működik közre és pedig egy és ugyanazon homogen, egységes folyamatban.¹ A megértés nem vonatkozhat a természetre, a külsőre, hanem mindig csak a «belső»-re a lelki életre. «Eszszerint megértésnek nevezem azt a folyamatot, amelyben érzékiileg adott jelekből valami lelkit (ein Psychisches), amelynek megnyilvánulásai, megismerünk.»² «A meg-

¹ Die Entstehung der Hermeneutik, Festschrift für Sigwart 1900, p. 189.

² U. o. ibid.

értésnek különböző fokai vannak. Ezek elsősorban az érdektől függenek. Ha az érdek korlátozott, akkor a megértés is az.» A megértés legmagasabbrendű formája az interpretáció, az értelmezés. «Tartósan fixált életmegnyilvánulások művészszerű (kunstmässig) megértését értelmezésnek (Auslegung) vagy interpretációnak nevezzük.»¹

Az a tudomány, amely az értelmezésnek szabályait és módszereit megállapítja, a *filológia*, szűkebb meghatározással a hermeneutika. Az értelmezés elsősorban a filológus «személyes virtuozitásától» függ, de szabályai is vannak. «A hermeneutikai tudomány az írott emlékművek értelmezésének technikája.» Minden más értelmezés ezen alapul, csak ez éri el az igazi objektivitást. «A történelemben szereplő cselekvő személyek indító okaira vonatkozólag tévedhetünk, de egy nagy költő vagy felfedező, egy vallásos lángelme vagy igazi filozófus műve mindig csak lelki életének igaz kifejezése lehet; ebben a hazugsággal teli emberi társadalomban egy ilyen mű mindig igaz és minden más fixált jelekben adva levő megnyilvánulással szemben önmagában véve tökéletes és objektív interpretáció tárgyává tehető.»²

Dilthey elmélete klasszikus formulázása a *hermeneutikai pszichologizmusnak*. Eddig a történetfilozófiai irodalomban a következő beállítás uralkodott: kétféle történetelméletet ismerünk. A neokantiánus felfogást, amely szerint a történeti megismerés értékre vonatkoztató individualizáló fogalomalkotás és a pszichológiai irányt, amely szerint a történeti módszer lényege a megértés. Az előbbinek főképviselei Windelband és Rickert, az utóbbinak Dilthey és tanítványai. Mi ezt a beállítást elhibázottnak látjuk. Az interpretációt, a történeti és a szellemi tudományoknak ezt a közös orgánumát nem lehet egyszerűen pszichológiai folyamatnak tekinteni. A megértés elméletéből épen úgy ki kell zárunk a pszichologizmust, mint a történet anyagának meghatározásában tettük. De nem maradhatunk meg Dilthey egyszerűsítő

¹ ibid.

² ibid. p. 190.

felfogásánál sem. Ahelyett, hogy azt mondanánk: a megértésnek mindenütt közös jellemvonásokkal kell bírnia — a fogalom különböző jelentéseit kell elhatárolnunk. Mit jelent egy ilyen mondat: «ha Leonardot akarom megérteni...?» Leonardot mint embert vagy Leonardo *művét*, a komponáló művészt vagy a művészi kompozíciót? Dilthey nem tesz különbséget a kettő között, pedig két külön világról van itten szó: az egyik a lelki folyamatok, a másik a jelentés, az érték világa. Ennek a konfuziónak a magyarázatát adja az a tétel, hogy a megértés mindenütt csak a «belsőre», a lelki életre irányulhat. Dilthey összetéveszti a lelki életet a lelki életben, élményekben kifejezésre jutó értékekkel, értelemmel, jelentésalakulatokkal. Ez a hamis nézőpont oda juttatja, hogy a nagy költő, a nagy filozófus művében csak «lelki életének igaz kifejezését» keresi. A Tiszta Ész kritikájában tehát nem a gondolatok jelentősége, érvényessége, hanem Kant «lelki élet» érdekelné Diltheyt? Filozófiai fejlődésének utolsó pontján Dilthey is belátta a pszichologizmus tévedéseit, de nem volt elég ereje ahhoz, hogy ezt a belátását keresztülvigye a történet-elméletben. Így csak konfessziószerű kijelentésekkel elégedett meg. Amit Dilthey elmulasztott, azt a munkát kell most elvégeznünk.

A megértés fogalmának szféráját meghatározzuk, ha megállapítjuk, mire vonatkozik és vonatkozhatik a megértés. «A gyermeki gagyogástól Hamletig» — ez a meghatározás nem elégíthet ki. A megértésre vonatkozólag elfogadjuk Diltheynek azt a tételét, amely szerint a megértés nem a «külsőre», pontosabban nem a természetre irányul. De ebből nem következik, hogy a megértés kizárólag a lelki életre vonatkozna. Ellenkezőleg meg kell különböztetnünk a pszichológiai megértést az értelem, a jelentés megértésétől. Ha valamely idegen személy lelki életét «meg akarom érteni», akkor, amint mondani szokás, *beleélem* magam ebbe az életbe. A beleélés *lehetőségét* az emberek lelki életének *részleges azonossága* adja meg, a beleélés ennek következtében *analógián* alapul. Hogy ez a beleélés milyen fokig sikerül, elérheti-e az adekvát, azonosságon nyugvó megértést vagy mindig

stilizált, formált, átalakított utánpélés marad-e, a történetelméletnek ezt a sokat vitatott problémáját e helyen nem érintjük. De akár sikerül ez a lelki beleélés, akár nem, egészen más természetű, mint az, amelyre az ideatörténetnek szüksége van. Cselekvő személyeket megérttek, ha cselekvéseiket visszavezetem olyan élményekre, amelyeket magamban is fel tudok idézni. De az irodalomban, a művészetben, a filozófiában a megértés nem azonos élmények felidézése! Még ha csak a lelki élet világán belül maradunk, akkor is nyilvánvaló, hogy az *alkotó* művész lelki élete más, mint a felfogó s megértő olvasóé vagy nézőé. Csak a XIX. században állíthatták, hogy műalkotást megérteni annyi, mint az alkotó lelkivilágát újra átélni. *Nem a lelki életet, hanem a műalkotást, nem a gondolkozót, hanem a gondolatot akarjuk megérteni.*

A megértésnek ez a kettőssége pontosan megfelel a politikai történet és az ideatörténet kettősségének. A politikai történetben cselekvő személyek vagy emberi csoportok vannak adva. A cselekvést pedig megértjük, ha a benne kifejezésre jutó akaratot átéljük. A politikai történetben szereplő megértés tehát «analógiás beleélés», pszichológiai megértés. Ezzel szemben az ideatörténetben a jelentésmegértés a cél, a lelki élet megértése csak eszköz, amelynek sohasem szabad öncéllá válnia, ha irodalomtörténet és művészettörténet helyett, ahol a kísértés a legnagyobb, nem akarjuk írók és művészek, filozófia- és tudománytörténet helyett a filozófusok és a tudósok pszichológiáját írni.

Már most a jelentés interpretációjának fogalmán belül újra egy elhatározó jelentőségű különbséget kell tennünk. A jelentésértelmezésnek egyik módszere a megtevesztésig hasonlít a pszichológiai módszerhez, a másik élesebb, kontúrjaiban könnyebben elszigetelhető. Ha az irodalomtörténeti, a műtörténeti vagy a filozófiatörténeti adottságok jelentését akarjuk értelmezni, ez alatt kettőt érthetünk: mint hogy minden jelentés egy *jelentésintenció beteljesedésének* fogható fel (Husserl), az értelmezés feladata kikutatni a jelentésalakulat mögött rejlő intenciót. Más szavakkal: megállapítani, «mit akart» az író, a művész, a filozófus, a

törvényhozó mondani. Milyen gondolatok, milyen szándékok nyertek kifejezést alkotásában. Az interpretációnak ezt a fajtáját *részben* a filológia végzi el. De csak részben és csak külső értelemben. A filológiai interpretáció ugyanis arra való, hogy a szavak jelentését megállapítsa ott, ahol kétség merülhet fel, a kifejezéseket, ahol többértelműek vagy homályosak. De mindig csak nyelvi értelmezésről van szó, a jel és a jelzett viszonyának megállapításáról. A filológiai értelmezéshez szükségünk van pszichológiai természetű elemzésekre és következtetésekre, de ez maga nem pszichológia, hanem elsősorban grammatikai művelet. A *szöveget*, amelynek kétes helyeit a filológia tisztázza, *érthetjük*, anélkül, hogy a *művet megértenénk*. A filológiai interpretáció tehát csak előfeltétele a történetinek, de nem tartozik bele. Ezért a jelentésintenciónak az értelmezését nem is szabad filológiai értelmezésnek neveznünk, amint Max Weber és Radbruch teszik.

III.

Az intencionális jelentés a szellemtörténetben.

Ezt a kérdést sem dönthetjük el általában; az ideatörténet csak addig homogén egész, amíg szembeállítjuk a politikai történettípussal, különben nagyon eltérő logikai szerkezetű és nagyon különböző anyagú tudományokra oszlik, amelyekben kérdésünknek is különböző válaszok felelnek meg. A jelentésintenció megállapítása az irodalomtörténetben, a művészettörténetben, a filozófiatörténetben, a teológiai és a jogi dogmatörténetben, a természettudományok és a szellemi tudományok történetében más és más. De más ezekben a különböző sférákban a lelkiélet megértésének szerepe és relatív fontossága is.¹

¹ «A kiválasztás és a kiegészítés» etc. c. dolgozatomról szólva, az Egyet. Philológiai Közlöny ezt írja: «A lélektani módszer bírálatával kapcsolatban ezt a megállapítást olvassuk: az irodalomtörténet épen úgy az irodalom, vagyis a mű története, mint ahogy... a jogtörténet a jog története és nem a jogászok története. «De vajjon a költő személyisége csak úgy fejeződik-e ki műalkotásában, mint a tudósé tuda-

Ami a tudománytörténetet illeti, a jelentésintenció megértésének nincsenek *elvi* akadályai. Ezzel nem azt mondtuk, hogy nincsenek óriási, sokszor leküzdhetetlen akadályai, de ezek «történeti», esetleges, empirikus természetűek. Ugyanígy áll a dolog a jogtörténettel is. Iheringnek sikerült a római jog szellemét csodálatraméltó hűséggel rekonstruálnia és ezzel a tizenkilencedik század egyik legnagyobb történeti művét megalkotnia — ezt olvassuk egy jogi munkában. De ez a rekonstrukció, amely kétségtelenül nem a római jog megalkotóinak lelki életére, hanem a római jogban megnyilvánuló — és az idők folyamán idegen intenciórétegektől elborított intencióra vonatkozik, éppen azáltal vált lehetővé, hogy Ihering elvetette a történeti iskola felfogását. Elvetette azt a tanítást, hogy a jogintézményeket a népszellem titkos, irracionális erői organikusan hozzák létre és egy *intencionális* elmélettel helyettesítette azt; ahhoz, hogy a jog értelmét megismerhessük, a benne megnyilvánuló *céltudatos akaratra* kell visszavezetnünk, mint jelentésintenciók objektíválását magyaráznunk. A művészetakarás mintájára a *jogakarás* fogalmáról beszélhetünk itten. Ihering ugyanazoktól a motivumoktól hajtva alkotta meg a céltudatos jogi akarat, a jogakarás fogalmát, mint később Riegl a művészetakarását. Mind a ketten felismerték, hogy igazi ideatörténetet csak intencionális jelentéselemzések segítségével építhetünk fel.¹

A filozófiatörténetben az intencionális jelentés problémája összetettebb. Egy bizonyos fokig aránylag könnyű az értelmezés munkája és a legtöbb filozófiatörténeti tárgyalás nem is megy tovább ennél a bizonyos határvonalnál. Az értel-

mányos munkájában?» (E. Ph. K. XXXIX. évf. 360. l.) A kérdés felvetése önmagában véve teljesen jogosult, de nem érinti azt az elvi jelentőségű megállapítást, amelyet ez a mondat ki akar fejezni. Bizonyos, hogy a költő személyisége másképpen fejeződik ki művében, mint a tudósé, de ez nem változtat azon, hogy a történeti megismerésnek mégis a mű tárgya úgy az első, mint a második esetben.

¹ A részletekre vonatkozólag v. ö. a «Geist des römischen Rechts» bevezetését és «Der Zweck im Recht», passim.

mezésnek ezen a fokán a hangsúly a filozófiai rendszerek történeti értelmére esik. Az intenciót úgy magyarázhatjuk, hogy a rendszerben az adott történeti helyzetből következő feladatok megoldását látjuk. Ilyen módon válik Kant műve a racionalizmus és az empirizmus összeegyeztetésévé. Ilyen az az ismert tétel, hogy Schelling látva azt, hogy Fichte filozófiájából hiányzik a természetfilozófia, leült és megírta a természetfilozófiát. (Az igazság az, hogy Schelling a «*Kritik der Urteilkraft*» problematikájának végiggondolásával egyenesen jutott el a természetfilozófiához.) Ilyen adott történeti helyzetek megmozgathatják a gondolkodó érdeklődését, de nem elegendők ahhoz, hogy legmélyebb intencióit általuk magyarázzuk. Egy másik kedvelt módszer lényege, hogy a filozófiai rendszerben a filozófus egyéniségének megnyilatkozását keressük és biográfiákból, levelekből, dokumentumokból konstruált egyéniségből magyarázzuk filozófiáját. De az intenció, amelyet az ideatörténetnek ismernie kell, minden egyéb, mint a gondolkodók egyénisége. A filozófusok nem konfessziókat akarnak írni, nem egyéniségükről akarnak a metafizikában, az ismerettanban, az axiológiában nyilatkozni, hanem problémákat akarnak megoldani. A gondolkodó egyénisége egyike azoknak a tényezőeknek, amelyek állásfoglalásait eldöntik, még negatív értelemben is, mert egyéniségével függ össze, hogy mivel *nem* foglalkozik, milyen problémákat zár ki meggondolásaiból. De a filozófia egész igazságértékét elveszítené, ha nem volna egyéb, mint mély egyéniségek megnyilatkozása. Óriási a különbség egy olyan értelmezés között, amely Fichte egyéniségből akarja gondolatvilágát levezetni és egy olyan között, amelyben a kérdés ez: mit akart Fichte ezzel és ezzel mondani, mi volt a tulajdonképeni célja vele? Az első esetben ingatag, általános magyarázatokat kapunk, amelyek Fichte egyéniségből nagy meggyőződéssel vezetik le etikai idealizmusának szükségyszerűségét, de a filozófia *konkrét alakulásáról* semmi további nem mondanak. A második esetben nem az egyéniség megnyilatkozásának nyomait keressük, hanem a rendszer *belső értelmét*. Ha a rendszer, az írott mű a gondolat adekvát

kifejezése volna, akkor nem volna szükség intencionális értelemre, mert intenció és beteljesedés, akarat és megvalósulás, szándék és tett teljesen azonosak volnának. De ez a legkritikább eset még akkor is, ha mellőzzük a *gondolat adekvát nyelvi kifejezhetőségének elérhetetlenségét*. A nyelvi kifejezhetőséget nem tekintve, a filozófiai gondolatnak materiára van szüksége, hogy kifejttesse önmagát s ez a matéria ellenáll a tiszta intencionálnak. De olyan problémákhoz értünk, amelyekkel a történetelmélet színvonalán nem boldogulhatunk. A belső értelem, a tiszta intenció fogalmai, ha nem is exaktak, remélhetőleg eléggé éreztetik, mire gondolunk. S adódik az is, hogy ennek az intencionálnak értelmezése súlyosabb feladat, mint a tudománytörténeti értelmezés. Beleélés ez is, de nem lelki életbe, hanem értelembbe, jelentésbe hatoló beleélés. A filozófiai jelentésnek ez a megértése lehetséges azért, mert az intenció, ha nem is nyilvánul meg teljesen adekvát formában, eléggé áthatja a materiáját ahhoz, hogy ezt az adekvát formát gondolatban megkonstruálhassuk. A filozófiai megértés lehetséges továbbá azért, mert az időbeli különbségnek, amely az egyes filozófiai rendszereket és irányokat egymástól elválasztja, a filozófiában nincs *konstitutív jelentősége a gondolat értelmére nézve*. A filozófia legbensőbb lényegében időhöz kötött és mégis időtlen tudomány. Ezt a legnagyobb paradoxont, amelyet a történet világában csak ismerünk, itt csak említhetjük, feloldása későbbi elemzésekre vár. Tény az, hogy a filozófiai problémák legnagyobb része *centrális probléma, örök probléma* az emberiség számára; nincs aktualitásuk, mert mindig aktuálisok. Csak látszólag szól ez ellen a hegeli igazság: *Eine Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst*. A filozófiának ezt a funkcióját nem intencionális, hanem transzcendens értelme hordozza. Egyetlenegy eset van a filozófia történetében arra, hogy a filozófus *intenciója* korának gondolatban való megragadása, kifejezése és — szentesítése volt: épen a hegeli filozófia. És ez sem ebben merült ki. Amint a filozófia egész igazságértékét elveszthetné, ha csak egyéniségek megnyilatkozása volna, elveszítené ezt akkor is, ha időhöz kötöttsége értel-

mére konstitutív hatással lenne. A filozófia épen annyira nem konfesszió, mint *nem történeti dokumentum* akar lenni. Maga Hegel a legjobban tudta ezt, különben nem ő lett volna az immanens, autonóm filozófiatörténet megalapozója.

Vége az intenció megértése a filozófia történetében lehetséges, mert filozófusok maguk arra törekednek, hogy intenciójukat minél jobban megérthessük és ezért intenciójukat külön magyarázzák, *önmaguk elvégzik az interpretáció feladatait*. Megható Kant igyekezete a megértés biztosítására, a félreértés lehetőségeinek a legaprólékosabb gonddal történő elhárítása a kritikákban. Ahol ez az igyekezet nincs meg, ott az intencionális jelentés megértése örökre problematikus is marad (Hegel).

Ez az autointerpretáció nem lehetséges (legalább is közvetlen formában nem lehetséges) az irodalom- és művészet-történetben. De az ideatörténetnek ezt a csoportját különben is mélyreható különbségek választják el a többitől. A legfontosabb: az élmény individuális és közölhetetlen volta. Az élmény kvalitatív egyetlenségének természete a lelki élet megértését örökre relativizálja. De abból, hogy az élményt *mint élményt* nem érthetjük meg adekvát módon, még nem következik, hogy a mű intencionális jelentését ne érthetnénk meg. Az a csodálatos a művészetben, hogy élmény és intencionális jelentés nem esnek egybe, ha elválaszthatatlanok is egymástól. Az élmény és az intencionális jelentés viszonyának megállapításában joggal kereshetjük az irodalomtörténet egyik legnagyobb és legproblematisabb feladatát. De egyrészt újra és újra ismételni kell: nem az élmény, hanem az intencionális jelentés minden árnyalatig, a legkisebb összetevőig ható megértése az irodalomtörténet ideális célja, másrészt: nem szabad ezt a viszonyt, mint egy- és ugyanazon szubstancia külső és belső oldalát felfogni. A mű nem külső a lelki élethez képest, csak az intencióhoz képest. Az élmény és az intenció viszonya nem a kifejezendő és a kifejező, hanem a forma és a matéria viszonya. Az élmény az anyag, amelyből a formai, a művészi intencionális értelem kialakul.

Az irodalomtörténetben is előbb-utóbb tudatossá kell válnia ennek. Egyelőre Gundolf Goethe-könyvére hivatkozhatom: «Der Künstler existiert nur insofern er sich im Kunstwerk ausdrückt. Man hätte also kein wissenschaftliches Recht das Leben der grossen Künstler ausserhalb ihrer Kunst zu erforschen? Nun, man hat gar nicht die Möglichkeit es zu tun.» Milyen más hang ez, mint a Richard M. Meyeré, aki egész komolyan arra vezeti az antik és a modern irodalomtörténet különbségét vissza, hogy az előbbiben a mű, az utóbbiban az egyén érdekel minket! De érdemes Gundolf és Meyer Goethe-könyveit is összehasonlítani, hogy lássuk a mérhetetlen haladást, amelynek Gundolf szavai csak teoretikus tükröződését jelentik.

Annak, hogy a mű jelentésértelmezése összehasonlíthatatlanul nehezebb, mint az eddig szóba került értelmezések, legfőbb oka, hogy a műalkotás jelentésszerkezet összehasonlíthatatlanul bonyolultabb, mint a logikai jelentések alkata. A logikai jelentések összefüggését, a részeknek az egészben, a tagoknak a rendszerben elfoglalt helyét megállapítani sokkal könnyebb, mint a műalkotás kompozíciójában a legkisebb részlet helyét az egyetemes összefüggésre vonatkoztatni, az egyes elemek szükségszerűségét, nélkülözhetetlenségét kimutatni, látszólag áttekinthetetlen tömött masszákban a tagoltságot, szétfolyni akaró aggregátumokban a szerves összetartozóságot egyértelműleg és ellentmondást kizáró módon meghatározni. Ezért van annyi jó és maradandó értékű elemzés a logikai jelentésalakulatok történetében és ezért olyan kevés az igazán értékes elemzés az irodalomtörténetben, a művészettörténetben.

A művészettörténet konkrét módszertanába tartozik az eljárások ismertetése, amelyek az intencionális jelentés, a művészetakarás megértéséhez vezetnek. Nem mindenütt egyforma a megértés biztossága, adekvátsága, történeti pontossága. A tapogató közeledéstől a kongeniális áthatolásig a megértés lehetőségeinek és fokozatainak hosszú sorozata húzódik, de *a priori* akadályai sehol sem áll fenn.

CAMPANELLA «CIVITAS SOLIS»-A.

Ismerteti: PFEIFFER MIKLÓS.

A kései renaissance és a kezdődő újkor határa a természet-tudományi kutatásnak, a kísérleti módszernek, de egyúttal a társadalmi tudománynak, az államnak is nagy lendítést adott.¹ Előbbi tudományos irány egyik úttörője Telesius (1508—1588), ki sokban előhírnöke Descartesnak. Utóbbié a sokban Plátóra támaszkodó Morus Tamás (1480—1535), kinek nem egy államtani elvét Hugo Grotius építette ki, foglalta tudományos rendszerbe. E két iránynak, a kísérleti-természet-tudományinak egyrészt, a társadalom- és állam-tudományinak másrészt közös művelője, Telesiusnak és Morus Tamásnak követője, átvezető híd azok szellemi utódaihoz : Campanella.

Született 1568-ban Stiloban, egy kis calabriai faluban. Már 12 éves korában feltűnik költeményeivel és szónoklataival. Tizennégy esztendőskorában a Domonkos-rendbe lép. Cosenzában és Nápolyban aristotelesi bölcséletet tanul. Korán megbarátkozik az 1588-ban Cosenzában elhunyt Telesius tanaival. És ezeket már 1582-ben nyilvános vitában védi Nápolyban, erős éllel az akkori aristotelesi iskola ellen. Ily irányú tudományos tevékenysége sok ellenséget szerez neki. Emiatt 1592-ben Nápolyt elhagyja és 1598-ig Rómában, Firenzében, hol Galileivel értekezik és egyéb olasz városokban él. Majd ismét Cosenzába tér vissza. A titokzatos tudományok (magia, divinatio stb.) iránt való hajlama varázsló hírébe keveri. Részt vesz a politikai életben is. Rokonszenvez azon törekvéssel, hogy Nápoly a spanyol uralmat lerázza.

¹ E bevezető fejtegetésekhez lásd Ueberweg—Heinze : Grundriss der Geschichte der Philosophie, II. (10. Aufl. Berlin, 1907.), különösen 59—60. ll. — Janet—Séailles : Histoire de la philosophie (VI. éd. Paris különösen 518. l. — De Wulf : Histoire de la philosophie Médiévale (VI. éd. Louvain—Paris, 1912), különösen 578—579. ll. — Janner : Campanella (Wetzer—Wetles Kirchenlexikon II. (Freiburg i. Br., 1883) 1774—1777. hasábj).

1600-ra ott a csillagokból nagy politikai átalakulást is jósol. Mindezt a spanyolok 1599-ben elfogják. Azzal vádolják, hogy egy összeesküvés feje. Hétszer kínpadra vonják 24 órára. Mégsem vall. 27 esztendeig tartják fogva. Ez idő alatt írja nem egy tudományos művét és számos bús költeményét. Barátai meglátogathatják. Ezek terjesztik műveit Francia- és Németországban. V. Pál pápa és mások hiába tesznek lépéseket kiszabadítása érdekében a spanyol udvarnál. Csak III. Fülöp halála után sikerül VIII. Orbán pápának 1626-ban szabadonbocsátását kieszközölni. De ekkor is csak azon feltétel mellett, hogy a római kúria vegye Campanellát vizsgálat alá. Az inkvizíció 1629-ben szabadon bocsátja. A pápától járandóságot élvez és szabad hozzá a bejárása. Noailles római francia követ is jóindulattal fogadja. E körülmény ismét felkelti a spanyol udvar gyanakvását. Ezért 1634-ben Franciaországba menekül. Richelieu, ki Nápolyra is szemet vetett, nagyon szívesen fogadja. 3000 livre járandósággal látják el. Ha olasz ügyekről tanácskoznak, gyakran bevonják. Emellett tovább forgatja a tollat. Műveit a Sorbonne bírálatainak veti alá. Ép visszatér Hollandiából Descartes látogatásáról. Rendje párisi St. Honoré zárdájában művei teljes kiadását készíti elő. Ekkor éri utól a halál, 1639 május 21-én.

Összes műveit újabban Alessandro d'Ancona adta ki Torinóban 1854-ben. E sorok írójának régi, mint részben a címlap is jelzi, első kiadásban a következő művei álltak rendelkezésre, összesen több mint 2000 lap terjedelemben: F. Thomæ Campanellæ Calabri O. P. Realis Philosophiæ Epilogisticæ Partes. quatuor, Hoc est De Rerum Natura, Hominum Moribus, Politica (cui Civitas solis iuncta est) Oeconomica, Cum Adnotationibus Physiologicis. A Thobia Adami nunc Primum editæ . . . Francofurti, Impensis Godofredi Tampachii, Anno MDCXXIII. E kötetnek Politica c. részének függeléke a «Civitas Solis», mely külön címlappal (F. Thomæ Campanellæ Appendix Politicæ Civitas Solis, Idea Reipublicæ Philosophicæ. Francofurti, Typis Egenolphi Emelii, Impensis vero Godofredi Tambachii, Anno Salutis MDCXXIII.) az egész munka 415–464. lapját teszi ki.

Philosophiæ Rationalis Partes quinque. (Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia . . . Inclutis Fratribus de Noailles. Parisiis, Joannes Du Bray, MDCXXXVIII. — Medicinalium juxta propria principia libri septem. Lugduni, Ex Officina Ioannis Pillehotte, Sumpt. Ioannis Caffin et Francisci Plaignard, MDCXXXV.²

Mint művei címéből is látható, Campanella sokoldalú tudományos munkásságot fejtett ki. Az összes tudományok megújításán fáradozott. A természet kutatásánál a közvetlen természeti megfigyelést sürgeti. A hit mellett szerinte a megfigyelés megismerésünk forrása. Kiindulópont pedig saját létezésünk tudata. A létnek szerinte három főtulajdonsága (primalitas) van : a képesség, hatalom (potentia), mely a cselekvés rúgója. Továbbá a tudás, bölcsesség (sapientia). Végre a szeretet (amor). A Civitas Solis-nak, az eszményi államnak három uralkodói fősegédje — melyekről ismertetésünkben szó leend — tulajdonkép nem egyéb, mint e három tulajdonság megszemélyesítője. Igen nagy Campanella előszeretete a csillagjósolás iránt. Kabbalisztikus és theozofikus elem is sok akad tanában.

Társadalomtani eszméit «Civitas Solis» c. művében fekteti le. Sokban Plátóra támaszkodik. De ennél messzebb megy. Mint említettük, Morus Tamás «Utopiá»-ja is hatással van rá. A «Civitas Solis» c. művében lerakott politikai nézeteit főleg «De Monarchia Hispanica» c. munkájában egészíti ki. Ebben

f Érdekes az ezen munkákhoz kötött egykorú hirdetés, melyben Gaffarellus Jakab velencei könyvkiadó Campanella összes műveit a következőképp hirdeti: Instauratarum Scientiarum per F. Thomam Campenallam, iuxta propria dogmata, ex natura et scriptura Dei Codicibus Tomi: I. Philosophia Rationalis (Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia). — II. Philosophia Realis (Physiologia Ethica, Politica, Oeconomica, . . . Civitas Solis . . .). — III. Philosophia Practica (Medicina, Magia, Astrologia . . .). — IV. Philosophia Universalis (Metaphysica). — V. Philosophia Divina. — VI. Theologia Practica (. . . Contra Atheistas . . .). — VII. Praxis Politicæ (. . . De Monarchia Hispanorum). — VIII. Arcanorum Astronomicorum. — IX. Poematum. — X. Miscellanea.

egy eszményi világbirodalomról értekezik a pápa vezetése és a spanyol fegyverek védelme alatt.

A «Civitas Solis»-t Andreae János «Reipublicæ Christianopolitanae Descriptio» címen 1619-ben protestáns szellemben átmintázta. Hatással volt többek közt a XIX. század első felében a francia Lamennaisre is.

Az itt következő szerény tanulmány a Campanella-féle «Civitas Solis» c. műnek nem forrásait akarja kutatni, nem is akarja a bennfoglalt eszméket bírálat tárgyává tenni. Megelégszik azok rövid, de hű ismertetésével.

«Civitas Solis»-t magyarul Napvárosának fordíthatjuk. Eszményi államszervezet akar lenni, az «állam» fogalom alatt az ó-görög «polis» és a középkorú «civitas» értelmében egy önálló várost és annak körzetét értve.

«Hospitalarius Magnus»-nak «Nautarum Gubernator Genuensis Hospes» rövid kérdéseire kimerítő válaszában párbeszéd-szerűen írja le Napvárosában tapasztaltakat.

Napvárosa nagy része hatalmas dombon épült. Egymásután hét fal övezi. Ezek mindegyike egy-egy bolygó-csillag nevét viseli, kitűnően van megerősítve (417–419. l.).

A domb tetejét, mely köré a város épült, művészi kivitelű templom ékesíti (419–420. l.).

Napváros *fejedelme* pap. Saját nyelvükön «Sol» a neve. Latinul «Metaphysicus». Magyarban tán «Főbölc»-nek nevezhetjük. Ő a város feje anyagiakban és lelkiekben egyaránt. A végső döntés minden ügyben őt illeti.

Három legfőbb segítője (triumvir) van. Nevük «Pon» («Potestas», «Hatalom»), «Sin» («Sapientia», «Bölcsesség») és «Mor» («Amor», «Szeretet»). Annak, kit «Hatalom»-nak hívnak, hatásköre a hadügy. Ő a hadsereg fővezére. Gondját viseli mindennemű hadifelszerelésnek, erősítésnek. Azonban mindenben függ a «Főbölc»-től. A «Bölcsesség» a szabad művészetek (artes liberales), műszaki ügyek (mechanicae) és tudományok élén áll. Ezen ügyek tisztviselői, tanítói és iskolái alája tartoznak. Annyi az alájarendelt főhivatalnok, ahány ága van a tudománynak. Ezek a csillagjósok (Astrologus), a világegyetem kutatója (Cosmographus), a földmérő (Geo-

metra), a történetíró (Historiographus), a költő (Poeta), a bölcsész (Logicus), a szónok (Rhetor), a nyelvtudós (Grammaticus), az orvos (Medicus), a természettudós (Physicus), az állambölcselő (Politicus), az erkölcsbölcselő (Moralis).

Napvárosa lakóinak *egy könyvük* van, melynek ugyancsak «Bölcsesség» (Sapientia) a címe. Ez minden tudománynak rövid és világos kivonata. Ebből a pythagoreusok módjára a népnek felolvasnak (420).

A «Bölcsesség» nevű triumvir intézkedésére a város falát sok kép díszíti. Céljuk a *szemléltető oktatás*. Tárgyuk a tudomány minden ága.

A templom külső falát a csillagok és azok hatásának ábrája ékesíti. Az ezután következő, legbelsőbb városi falon mennyiségtani, föld- és néprajzi ábrák láthatók. A második falon ásványi és vízrajzi adatok, továbbá a természetben előforduló, nemkülönbben mesterséges folyadékok. A harmadikon növények és vízi állatok. A negyedikben belül az ősök jeles tettei, kívül pedig a szárazföldi hidegvérű állatok és azok hasznos vagy káros hatása. Az ötödik fal belső része mindennemű magasabbrendű állatot szemléltet, a külső pedig külön és részletesen a lovat. A hatodik fal belsejét a legkülönbfélébb szerszám, gép, műszaki eszköz ábrája díszíti, továbbá ezek feltalálójának arcképe, külső részét pedig nagy tudósok és törvényhozók képe. Így Mózes, Osiris, Jupiter, Mercur, Lycurgos, Pompilius, Pythagoras, Zamolxis, Solon. Látható köztük Mohammed is. De őt nem kedvelik. A főhelyen Krisztus és tizenkét apostolának képe. Látható továbbá Cæsar, Nagy Sándor, Pyrrhus, Hannibal meg a háború és béke több más neves egyéniségének képe.

Napvárosában minden nyelv megtanulására kínálkozik alkalom. A világ minden részébe küldenek ki tanulmány- és egyéb utazókat. Ezek hazatérve *úti tapasztalataikról*, minden jóról és rosszról, mit másutt láttak, részletesen *beszámolnak*. Ezért jól ismerik a mi történelmünket is. A lőporos golyó meg a könyvnyomtatás mesterségét pedig korábban megtanulták a kínaiaktól, mint mi (420—423).

A «Főbölcs» oldalán működő három főtisztviselő közül

ezek után már csak a «Szeretet» nevű van hátra. Ez a helyes gyermeknevelés főfelügyelője. Nevetnek rajtunk, — mondja a genuai hajós ajkával Campanella — akik nagy gondot fordítunk a kutyák meg a lovak okszerű tenyésztésére, az emberekével pedig nem törődünk. Ha már világra jött a gyermek, akkor is a «Szeretet» főirányítója testi gondozásának. Az ő hatásköre az orvosi tudomány és a gyógyító szerek, a földművelés, gyümölcs- és állattenyésztés, közéletmezés és közruházás. Továbbá a nemi élet szabályozása. E sokösszetételű hatáskörben számos szakképzett férfi és nő támogatja.

A «Főbölcs» minden ügyről három főtisztviselőjével — kiknek hatáskörét ép láttuk — tárgyal. Mint már említettük, a végső döntés őt illeti. Döntéséhez a többiek hozzájárulnak.

Napvárosa népe Indiából menekült zsarnok hódítók elől, elhatározván, hogy oly közösségben fog élni, mely bölcséleti alapon áll.

Semmiféle magánvagyon nem létezik náluk. Minden közös, a tudomány, a szórakozás, a nők is.

Az önzés főokát a magántulajdonban látják. A saját hajlék, saját gyermek, saját feleség teszi az embert önzővé saját maga és családja iránt. Ez tesz a közérdekkel szemben erőszakossá és kapzsivá, ha hatalommal rendelkezünk — folytatja fejtegetését —, ez alattomosan fondorlónvá, ha gyengék vagyunk. Ha ez önszeretetet kiküszöbölődik, már csak a köz iránt való lelkes szeretet marad fenn.

A hatóság főfeladata arról gondoskodni, hogy senki se kapjon többet, mint amennyit érdemel; sem kevesebbet, mint amennyire szüksége van. Ajándékot nem szabad egymásnak adni, csak kölcsönös támogatást, teszem harcban, betegségben. Közlik továbbá egymással tudásukat. Tiszteletben részesítik egymást. Az egykorúak testvérnek szólítják egymást, a fiatalabbakat fiúknak, az idősebbeket atyának (423—424).

Aki valamely *erényre*, jótulajdonságra gyermekkorától különös hajlandóságot tanúsít, az illető erény kiváló mértékben való ápolására hivataloszerű megbízást kap. Ezért van, kit «Nagylelkűség»-nek neveznek, mást «Erősség»-nek, «Er-

kölcsi Tisztaság»-nak, «Bőkezűség»-nek, «Háladatosság»-nak, «Derűs Kedély»-nek stb. Durvább bűn (teszem rablógyilkosság, nemi erőszak) nem fordul elő köztük. Kisebb, inkább csupán belső hibákról, mint renyheségről, bosszúságról, fecsegésről stb. vádolják magukat. Különösen a hazugságot újtálják. Büntetés abból áll, hogy valakit a közös étkezéstől, nőkkel való éleستől stb. tiltanak el (424—425).

Nők és férfiak körülbelül egyformán ruházkodnak. Oly ruhát hordanak, mely harcra is alkalmas. A gyermekeket négy tapasztalt tanfőú vezetése alatt négy csoportban *nevelik*, még pedig közösen. Nagy gonddal vannak a test nevelésére. Minden gyermeknek szemléltető módon mutatják be az őstermelés és ipar minden ágát. Napvárosában a mesterség nem szégyen. Sőt minél többféléhez ért valaki, annál több elismerésben van része. Helyét a köz munkájában mindenki rátermettsége szerint nyeri el (425—426).

A «Főbölcs» kell, hogy minden elméleti és gyakorlati ismeretben kiválják. Addig marad Napvárosa élén, míg nála bölcsebb, kormányzásra alkalmasabb nem akad (426—427).

A «Főbölcs» nagy tudása oly szellemi képességet feltételez, mely kizárja a zsarnoki visszaélést. Annál is inkább, mert ott a tanulás nem önálló gondolkodás nélkül való elmélet, hanem az élettel és természettel való szoros kapcsolat.

Három legfőbb segítője az általános műveltségen kívül csak a saját külön szakmájához (hadügy, szellemi, illetve anyagi jólét) kell, hogy elsőrendűen értsen (427—428).

Közösek a lakások, a hálótermek is. Az egyesek helyöket hathónaponként változtatják hatósági ellenőrzés mellett. *Főfi és nő* közösen végzi a testi és szellemi munkát egyaránt. Mégis a nők inkább a könnyebbet, azt, mi szervezetüknek inkább megfelel (ilyen például a gyógyszerészet, a haj- és szakálnyírás). Fa- és fémmunkától, fegyvergyártástól kímélik a nőt. Ha van hajlandósága festészetre, szívesen megengedik neki. Kiváltképen a nő feladata továbbá a gyermek gondozása mellett, a zene ápolása is.

Közös étkezésük is. A főzésre tapasztalt, idősebb főfi és nő ügyel fel. Az egészségtan követelménye szerint pedig

orvos irányítja. Az ifjabbak az idősebbeknek asztalánál fel-szolgálnak. Étkezés alatt csendben hallgatják a felolvasást. Ünnepnapi helyett zene játszik (428—429).

Napvárosa nagyon jó csatornákkal bír. Lakóinak ruházko-dását és fürdesét is orvos ellenőrzi (430).

A házassághoz, a gyermeknemzéshez a nőnél azt kívánják, hogy legalább 19 éves legyen. A férfi 21. A «nemzés első mes-tere» (Magister primus generationis), ki a «Szeretet» nevű fő-hivatalnoktól függ és kiváló orvos, irányítja a férfi és nő kölcsönös kiválasztását. A házasságot egészségügyi és vallási előkészület előzi meg. A higiénikus előkészület különösen a hivatalnokoknál, papoknál, kiket a nagyobb szellemi munka a gyermeknemzésre kevésbé alkalmassá tesz, kívántatik meg. Meddő vagy már megtermékenyült nők prostitúcióra is szolgálhatnak. Az édesanya gyermekét külön csecsemő-otthonban szoptatja, még pedig két évig, sőt azon túl is. A gyengébb gyermeket falura küldik. Ha ott kedvezőbben fejlődik, ismét befogadják a városba (430—433).

Napvárosa lakója nevét sem véletlen szerint kapja. A «Fő-bölcs» adja azt mindenkinek külön-külön sajátos tulajdonsága szerint. Emellé még megtisztelő mellénevet is kap, ha ma-gát valamivel kitünteti. Ez utóbbi név adása rendszerint ünnepség keretében történik (433).

Kölcsönös irigykedésre nincs alkalmuk. Mindenkinek meg-van az, mi neki szükséges. Élvezetben, szórakozásban is. Minthogy pedig — itt Campanella Szent Tamásra is hivat-kozik — a gyermeknemzés a faj és nem az egyén fenntartására szolgál, ez is közügy és az állam feladata. Annyival inkább, mert a magánosok a gyermek nemzése és felnevelése körül nagy hibákat szoktak elkövetni. A házasulandók hatósági kiválasztása sem ad okot féltékenységre vagy elkedvetlene-désre. A nők ugyanis *egészséges életmódot folytatnak*. Kerülik a tétlenséget. Gyakorolják, edzik testöket. Ezért termetük szép, magas, arányos. Külsőjük üde; friss. Nem szorulnak rá mindenféle szépítő-, kendőző-szerre, cikornyás, természet-ellenes divatra, — szerzőnk itten különösen kora múltábra emlékeztető, természetellenesen magas talpazatú cipőire

gondol — mint az európai nők, kiket tétlen, természetellenes életük tesz satnyává. Napvárosában férfi és nő érintkezésében kevesebb az érzékiesség, több a barátság (433—435).

Ruhájuk színe nappal és a városban fehér. Éjjel és a városon kívül piros. A fekete színt nem kedvelik (435).

A kevélységet igen nagy bűnnek tartják. Semmiféle foglalkozást sem szégyenlenek. Hisz mindegyikkel a köz javát szolgálják. Azt tartják, hogy gyalog járni, vagy szükségét végezni époly kevéssé szégyen, mint teszem beszélni vagy tekinteni.

Nálunk a munka és pihenés aránytalanul van megosztva. Van, aki kénytelen magát túlcsigázni. Más meg henyel. Holott mindkettő más-más bűnöknek szülőke. Nápolyban — panaszolja a szerző — 70,000 ember közül 10—15,000 agyon dolgozza magát. A többi semmit sem tesz. Kitűnő ezzel szemben a *munkafelosztás* Napvárosban. Mindenki dolgozik. Azonban csak napi négy órát. Ennél többet csak nagyritkán. A hátralevő idő könnyed tanulásban, pihenésben, szórakozásban telik. Oly játékkal szórakoznak, mely egyúttal mozgás, testedzés. Helyben ülő játék, teszem kocka, kártya, tilos (435—436).

A *nők közösségére* vonatkozólag keresztény szempontból felhozott nehézségre válaszolva, útleírónk megengedi, hogy ebben Napvárosa lakói tévednek. Hangsúlyozza azonban, hogy náluk ez intézmény nem érzéki féktelenségből ered, hanem komoly állami gyermeknemzési intézmény. Hozzáteszi, hogy a Napvárosa alá tartozó szomszédközségekben nincs is behozva. Hogy továbbá Napvárosa lakói hajlandók azt, mi másutt jobb, elfogadni (436—437).

Nagy gondot fordítanak a *hadifelkészültségre*. Sok más, zsarnoki uralom alatt sínylődő nép kívánczik e mintaváros uralma alá. Ezek érdekében felszabadító háborúra is vállalkoznak. A háború kérdését népgyűlés vitatja meg. Ezen mindenki részt vesz, ki huszadik életévét betöltötte. A népgyűlés után következik a főbölcs és közvetlen segítőtársainak tanácskozása. Tényleges hadiállapot esetén pedig a «Hatalom» nevű triumvir nyer messzemenő rendelkezési jogot.

A nők is részt vesznek a harcban. Úgyszintén a gyermekek, hogy ők is eltanulják a hadviselés módját. Csata után pedig a nőkkel együtt a sebesülteket gondozzák és egyéb segéd-szolgálatban vesznek részt.

Sajátságos módjuk van arra, hogy kell a lovat lábbal és nem kézzel irányítani. Ez is nagy hasznukra válik a csatában. Háborús útjaikra történetírókat is visznek magukkal. A katonai bíraskodásnál, a gyávák halálbüntetésére nézve maga a hadsereg szavazhat.

Ha valamely város uralmuk alá kerül, ott is közössé válik minden. És Napvárosa látja ott el a közigazgatást és köz-oktatást.

Mivel mindenki oly foglalkozásra lesz ránevelve, melyre gyermekkorától fogva legalkalmasabbnak mutatkozik, mindenki jól és szívesen teljesíti teendőjét.

A legyőzöttekkel nagyon jól bánnak. Hadakozásuknak nem mások kiírtása, hanem derekabbá tétele a célja (437 — 442).

Minél többféle és minél nehezebb *munkához* ért valaki, annál nagyobb elismerésben van része. A munkafelosztásnál arra is van gondjuk, hogy senki egészségében kárt ne valljon. Különösen az oly munkától óvakodnak, mely a nőt terheli túl. Mindenkitől megkívánják, hogy tudjon úszni. Van is bőven uszodájuk. Pénzt csak külkereskedelemben használnak. Bányai és egyéb nehéz munkára hadifoglyokat alkalmaznak. Földjeiket gondosan őrzik. Idegenekkel szemben nagyon vendégszeretők. Ha jövevény érkezik, először lábfürdőt adnak neki. Három napig közkölségen látják vendégül. Ha valaki Napvárosában polgárjogot óhajt szerezni, előbb próba-időt kívánnak tőle.

Egy talpalattnyi *földet* sem hagynak parlagon. Megművelésére kevés kivétellel mind kivonulnak lobogóval, zeneszóval. A természetes trágyázást nem tartják hasznosnak. Mesterséges úton azonban nagy sikerrel termékenyebbé teszik a talajt. Nagy körültekintéssel úzik az állattenyésztést. A nők, miközben a szárnyast őrzik, vaját köpülnek,

sajtot gyártanak. Aki valamely munkához jobban ért, mint a többi, annak királyává, vezetőjévé lesz (442—445).

Hajóik közt olyan is van, mely evező és vitorla nélkül tud haladni. Főleg azért utaznak, hogy tapasztalatokat gyűjtsenek. Soha senkivel sem igazságtalanok. Síkra szállnak azokért, kikkel mások jogtalanságot követnek el. Tengeri és szárazföldi harcokban mesterséges tüzet és sokféle titkos szert használnak. Ezért majdnem mindig ők maradnak a győzők (445).

Életök berendezésénél nagy szerepet tulajdonítanak a esillagok állásának (445—446).

Kezdetben csak növényi étellel táplálkoztak. Állatok leölését, mint kegyetlenséget, kerülték. Utóbb azon álláspontra helyezkedtek, hogy az embernek minden alsóbbrendűvel, tehát állattal is szabad táplálkozni. Felnőttek ott napjában kétszer étkeznek. Öregek háromszor. Gyermekek négyszer. Száz, néha kétszáz esztendeig is élnek (446).

Nagyon mértékletesek az italban. Az ifjak 19-ik életévükig csak kivételesen, mint orvosságot, kapnak bort. Ezen életkor elérése után is csak vízzel keverve élvezik férfiak és nők egyaránt. Csak idősebb korban, ötvenen túl, isszák a bort víz nélkül is. Étélük a négy évszak szerint változik. A főorvos ellenőrzi. Hideg vízzel mosakodnak. A fogápolásra is gondjuk van. Reggeli imájuk rövid. Sokban a Miatyánkra emlékeztet (446—447).

Egészséges életmód, kellő mozgás, okos táplálkozás a legtöbb betegséget tőlük távol tartja. A köpködést betegség jelének tartják s ezért irtóznak tőle. A nemibajokat testük tisztántartása nem engedi elterjedni. Általában nagy gonddal vannak a fürdésre, tisztaságra (447—448).

Minden újhoid és holdtölte alkalmával népgyűlést tartanak. Ezen mindazok, kik legalább húsz esztendősek, részt vesznek. Külön megkérdezik mindegyiket, mi javítani valót talál a közügyekben, melyik hivatalnok hogy tölti be tisztét? A főbölcs a triumvirátussal és ezek három-három főhivatalnokával hetenként tanácskozik. (Az alsóbb tisztviselők, munkavezetők is összegyűlnek.) Ezek hagyják jóvá a nagy nép-

gyűlésen hozott határozatokat. A Főbölcös és a triumvirátus hatalma mindaddig tart, míg önmaguk nem találhatnak maguknál okosabbakat. A többi tisztviselő a népakarat szerint változik (448—449).

Minden szakmabeli felett munkavezetője ítélkezik. *Büntetések*: számkivetés, ütlegetés, közmegvetés, kizárás a közös étkezésből, templomból, nőkkel való éleléből. A triumvirátushoz, ettől pedig a Főbölcshöz lehet fellebbezni. Börtönük nincs, csak lázongó ellenség részére. A bíraskodásban minden írást mellőznek. Hóhéruk nincs. A kivégzést maga a nép hajtja végre. Puskapor robbantásával is eszközlik. Ha valakit nem államellenes bűntény miatt ítélnék halálra, a kivégzést tényleg csak akkor hajtják végre, ha az illető maga is belátja, hogy megérdemli a halált. Az ilyen kell, hogy halála előtt őszinte vallomást tegyen minden oly bűnről, melyet másról, nevezetesen hatósági személyről tud. Azokkal szemben, kik nem rossz indulatból vétkeznek, enyhék. Aki valamely mesterségben hibázik, köteles azt pótlólag megtanulni. A törvény rövid. Minden erénynek külön bírása van. Ezek teszem kevélységért, lustaságért, hálátlanságért stb. is büntetnek. Az ily büntetés azonban inkább enyhe orvosszer, mint megtorlás (449—451).

A Főbölcös egyúttal főpapjuk. Főbb tisztviselőiknek is van papi jellege. Mindenki bevallja a maga hibáit a saját főnökének. A főnök, tisztviselő pedig a triumvirnek. Ezek végül a Főbölcshöz. A tisztviselő nemcsak saját vétkeit köteles bevallani, hanem másét is. Azonban a tettes megnevezése nélkül. Napvárosától függő többi község elöljárója is köteles a Főbölcshöz gyónni. A Főbölcös így az egész állam hibáit tudja. Hozzáláthat azok javításához. Értük Istennek engesztelő áldozatot mutat be. Áldozatuk önként vállalkozó imájában, vezeklésében áll. Huszonnégy papjuk egyik főfeladata a csillagokból való jóslás és a tudományos bűvárkodás. Nőkkel csak ritkán és egészségi okból élnek (451—453).

Felváltva mindig imádkozik valamelyik Napvárosa lakói közül. Szertartásuknál zene és ünnepélyes tánc is szerepel. Minden nép nagyjainak tetteit zengik, keresztényekét.

zsidókét, pogányét. A tisztviselők ékeesebb ruhát viselnek (453—454).

A költőnek csak olyant szabad megénekelni, ami igaz. Tilos valakit valótlan, hízeltő módon megénekelni. A halottakat egészségi okból nem földbe temetik, hanem megégetik. Imájukban minden nép boldogulásáért könyörögnek (454).

Mint már említettük, nagy szerepet játszik náluk a csillagokból való jövendölés. Kétkednek, vajjon semmiből keletkezett-e a világ, vagy más világok romjából, vagy khaoszból. Az égitesteket, kiváltképen a melegítő, éltető napot mint Isten nagy alkotását tisztelik (454—457).

A *fizikai világ* két főtenyezőjét a napban és a földben látják. Az ember az isteni gondviselésnek tárgya. Lelke halhatatlan. Halála után a jó ember lelke a jó szellemekhez, a rossz a gonosz szellemekhez kerül. A túlvilági jutalomra és büntetésre nézve a keresztény tanokhoz közel állnak (457).

A *metafizikai rend* két főtenyezője gyanánt Istent, a leg-tökéletesebbet tekintik és a nem-létet, a lét hiányát. Van némi fogalmuk a Szentháromságról. A keresztény kinyilatkoztatásnak azonban nincsenek birtokában (457—458).

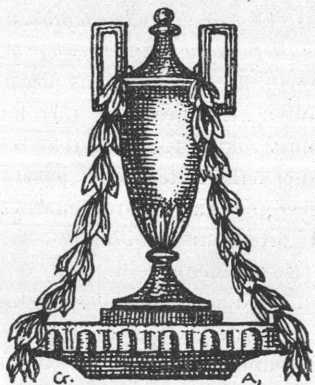
Elismerik, hogy sok fogyatkozás van e földön. Erkölcsi téren is. Egyik okát azon hibákban látják, melyek a gyermek-nemzés és nevelés körül történnek. Már ismerik a repülés mesterségét. Küszöbön van náluk oly látócső feltalálása, mellyel a láthatatlan csillagokat is szemlélhetik. Továbbá oly halló-készüléké, mellyel majd hallani lehet az égi szférák harmóniáját. Noha nagy hatást tulajdonítanak a csillagoknak a világ folyására, elismerik az ember erkölcsi önrendelkezését.

Íme rövid összefoglalásban — szerzőt pontról-pontra követve — a «Civitas Solis» tartalma.

*

Néhány esztendeje Nápolyban jártam. Fenn a város felett S. Elmo fellekvára. Közvetlen alatta S. Martino, hajdani karthauzi kolostor. Felejthetetlen onnét a kilátás Nápolyra, az öbölre, a Vezuvra és messze távol Noláig és az Apenniuek

láncolatáig. A hajdani karthauzi kolostorban sok érdekes látnivaló. Köztük néhány emlék Campanelláról, az ő kínvallatásáról. Apró, szomorú emlékei egy sokat zaklatott életnek. — Majd megszűnik a jelen világégés. Az emberek ismét kezét fognak. Megújul ismét nagy kulturközösségük. Elmehetünk megint Nápolyba is. És fel S. Elmohoz és S. Martino kolostorába ... Tegyük majd oda egy virágszálat. Fra Tommaso Campanella emlékére.



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

G. Wunderle : *Grundzüge der Religionsphilosophie*. Paderborn, Schöningh, 1918. X + 224.

A würzburgi kath. teológiai fakultás, melynek szerzőnk professzora, kb. két évtizeddel ezelőtt olyan vallásfilozófiát adott a tudományos világnak, melynek jelentősége a kath. érdeklődést messze túlhaladta s az általános filozófiai irodalom számottevő műve lett. Szerzője a sajnos olyan korán elhunyt Herrmann Schell volt s a mű az *Apologie des Christentums* c. nagyobb vállalkozásának I. kötete: *Religion u. Offenbarung*. (3. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1907.) Schell műve skolasztikus formájú volt, épen ezért nagyon világos, könnyű áttekintésű, de tartalmában egészen modern. A katolicizmust sokkal többre értékelte, semhogy megelégedett volna a tradicionális fejtegetések pusztá föllevenítésével, hanem inkább az egész modern vallástudomány s főleg e téren nagy érdemeket szerzett protestáns tudományosság felhasználásával iparkodott a maga igazát megvédeni. Könyve mégis indexre került. Ezzel szemben utódjának, Wunderle-nek a könyve egészen modern formájú s szintén a katolicizmus igazát védi s mégsem fog indexre jutni. S ennek okát röviden abban adhatjuk, hogy Wunderle minden modernsége csak kacérkodás, de voltaképpen nem ad egyebet hagyományos orthodox dogmatikánál, olyannyira, hogy a címét is másképen kellett volna megválasztania. Schell Apologie-ja inkább Religionsphilosophie, míg Wunderle Religionsphilosophie-ja inkább Apologie olyan eszközökkel, a milyeneket az orthodox theologia használ a XIII. század óta. A következőkben néhány megjegyzés alapján igazoljuk észrevételünket.

Szerzőnk tényként fogadja el a kinyilatkoztatott vallás létezését, a mely tökéletes kifejezését a kereszténységben nyerte el. A keresztény vallás szerinte egyrészt természetfölötti vallás, másrészt a legtokéletesebb vallás. Mindmegannyi olyan probléma, melyekről külön tanulmányokat lehetne és kellene írni. Tudományos eljárását egyébként jellemzi az a megjegyzése, amit a primitív vallás tárgyalásánál mond : *Was die hl. Schrift als Offenbarungsurkunde über die ersten Menschen berichtet etc. Damit wird die objective Wahrheit des Berichtes auf keinen Fall in Zweifel gezogen; denn es handelt sich hier um absolut sicheres Offenbarungsgut*. Hogy ho-

gyan képzeli el szerzőnk az elfogulatlan kutatást és hogyan véli megmenthetőnek a természetes eljárást, midőn ilyen fogalmai vannak az igazságról, azt nem értjük. Persze a pápai tekintély döntött (szerzőnk ilyen döntésekre hivatkozik is!) s ugyan mi keresni valója marad azután még a természetes eszére hagyatkozott filozófusnak!

A könyv különben egyenetlen beosztású. Bár Grundzüge-vel van dolgunk, mégis hangsúlyozzuk, hogy a vallástörténeti anyag rövid, hézagos és ilyen formájában majdnem teljesen fölösleges. A monotheizmus mint primitív vallási forma semmi esetre sem lehet olyan megmondások eredménye, mint a minőket szerző ad, ha tényekre — ilyeneket talált volna a kitűnő *W. Schmidt*-nél (*Der Ursprung der Gottesidee*. 1902.) — nem tud hivatkozni, akkor ezen okoskodásokat mellőzhetné. De szerzőnk elárulja magát egy jegyzetben. Szerinte t. i. az apologetika teljes bizonyossággal állíthatja az ősmonotheizmust, tehát az ő okoskodásai is, bár itt csak a valószínűség látszatával bírnak (szerintem azzal sem bírnak!), mégis egészen bizonyosak. Ime: a vallásfilozófia függése a theologiai apologiától egész nyíltan hangoztatik, ami annál rosszabb, mert maga ez az u. n. vallásfilozófia sem akar más lenni apologiánál s méltatlanul viseli a filozófia nevét.

A vallápszichologia, — szerzőnk modern könyvet akar adni s azért ezt is felkarolja —, szegényes és csak történeti vázlatokkal dolgozik. A szerző állásfoglalása, hogy a vallás első gyökere a gondolkodás, amely a világról az Istenre való oksági következtetés alapján minden vallási tevékenységnek objektív, reális vonatkozási pontot biztosít (p. 62), nem fogadható el. Hogy mit ér a gondolat, azt szerző az atheizmus (eddig teljesen elhanyagolt terület) vallápszichológiai vizsgálatával megtudhatta volna: semmit. Az atheizmusban igen szép gondolati építkezés van a *azért* atheizmus, *mert* csak gondolati termék. Az intellektualizmus a vallás csődjét vonja maga után, amint azt a modern francia modernista apologéták olyan helyesen vették észre. Vagy a skolasztikus filozófia intellektualisztikus jellege kötötte meg a szerzőt? Mindenesetre az élet a cselekvésben realizálódik, a vallásos élet a vallásos cselekvésben... a tiszta gondolatot a cselekvéstől áthidalhatatlan úr választja el. Az akarat, az *érző* ember élete a vallás forrása.

A szószék hangja, e nemű munkálatokban nem épen kíváncsi jelleg, néha félreismerhetetlenül felcsendül. Megbocsátanánk, ha az ömlengés nem a tények helyét pótolná. De így, midőn az ember

leírásánál a szervezetről csak azt tudjuk meg, hogy *mesteri harmóniában* illeszkedik a szellemhez s *bámulatos* fokozatai vannak... csak kellemetlen hatással van az olvasóra.

A lélek szellemisége, az evolúció egészen theologiai szellemben tárgyaltatik, a tradicionális theologia fogalomvilágának szűk korlátai közt, nem gondolván meg, hogy *ezek az eszmék azokba a seklés kategóriákba nem férnek bele.*

A katolikus szerzők egyik régi, súlyos hibája itt is ismétlődik, midőn szerzőnk a buddhizmus vallásmivoltát letagadja. Okoskodása jellemző az egész könyvre, u. is nem vallási élmények alapján keresi a vallás definícióját, hanem azt adottnak tekintve, akarja szabályozni a vallási élményeket.

Hogy a modern filozófiát minden kacérkodása ellenére sem ismeri eléggé, hogy konciliumok döntését fölösleges egy filozófiai műben emlegetni, azt nagyon a figyelmébe ajánlanók a szerzőnek, ha az egész könyv felépítéséből, a problémák kiválogatásából a sok latin átírásból, Aquinói Tamás citálgatásából nem látnók meg teljes világossággal, hogy itt csak arról van szó, hogy az orthodox dogmatikába bevezető tankönyvet adjanak fiatal theológusok kezébe. Így a kritikai észrevételeknek nem sok jelentőségük van, mert a theológiai oktatás anyaga, módszeres eljárása, tudományos feldolgozása egyaránt meglehetősen szabályozva van a római kuriális intézkedések által, melyeknek szerzőnk kétségtelenül teljes megalégedésre tett eleget.

Czakó Ambró.



A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferencz József-rakpart 27.)
küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési
ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körút
2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samuhoz
(Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.) intézendők.*

*Lakásváltozás dr. Szemere Samu titkárnak
bejelentendő.*

Tagságra és előfizetésre dr. Szemere Samu tit-
kárnál lehet jelentkezni.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

HUSZADIK SZÁZAD

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI ÉS POLITIKAI SZEMLE
A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TÁRSASÁG KÖZLÖNYE

Szerkeszti JÁSZI OSZKÁR.

Nagyobb és kisebb tanulmányok, szemlék és jegyzetek a szocio-
lógia, szociálpolitika, közgazdaságtan és a politika köréből. Gon-
dos és gazdag könyvismertetési rovat. Megjelenik havonként, egye-
lőreátlag $4\frac{1}{2}$ ívnyitertelemben. Előfizetési ára egész évre 36 kor.,
félèvre 18 kor.⁵ — Mutatványszámot szívesen küld és előfizetéseket
elfogad a kiadóhivatal Budapest, VI., Anker-köz 2. II. 4.

Ára 4 korona.

1277

1977 NOV 2



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



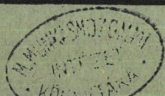
SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

V.
KÖTET

2.
FÜZET



FEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.



TARTALOM

Értekezések.

| | |
|---|----|
| NAGY JÓZSEF: A metafizikai intuicióról (II.) | 49 |
| MARÓT KÁROLY: A vallás egyénlélektani gyökerei (I.) | 77 |
| PIKLER GYULA: A színek új rendszere és elmélete | 86 |

Ismertetések, Bírálatok.

| | |
|--|----|
| KURT GOLDSTEIN und ADHÉMAR GELB: Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter. | |
| Ism. Révész Géza | 88 |
| KÉRI HEDVIG: A színek lélektani rendezésének kérdése. | |
| Ism. Révész Géza | 91 |
| J. GEYSER: Neue und alte Wege der Philosophie. | |
| Ism. Rózsa Dezső | 92 |
| KISS MARGIT: Mértani alakok lélektani hasonlóságának kérdéséhez. | |
| Ism. Révész Géza | 95 |

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet: Leibniz

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Irták: Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey Ferencz, Pauler Ákos, Rácz Lajos, Révész Géza, Szemere Samu, Tankó Béla, Vida Sándor.

Ara nyolcz korona. Tagtársainknak öt korona.

II. kötet: A tudati rendszerezés elméletéről.

Irta: Szilasi Vilmos.

Ara három korona. Tagtársainknak két korona.

Mind a kettő megrendelhető Dr. Szemere S. titkárnál,
Budapest II., Zsigmond-utca 6.



A METAFIZIKAI INTUICIÓRÓL.

Irta: NAGY JÓZSEF.

A fogalmi tudás dualizmusa tehát e ponton megszűnik, mert — hogy az igazi valósághoz érhessünk — túl kell mennünk a tudományon.¹ Nincs szó, ami az intuició tárgyát kifejezhetné, mert itt nincs már többé alany és nincs tárgy, miután a kettő egybeesik. Ez az élmény mégis megtermékenyíti a gondolkodást, hiszen azzal jutunk általa érintkezésbe, amely minden valóság ősforrása, s így mi is részei vagyunk az ő kisugárzásának, az ő tevékenységének. Az újkoriak közül a szintén intuiciós és misztikára hajló Eucken találó rajzát adja e plotinosi lelki eseménynek: «Darüber... was die unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins eröffnet, können Begriffe nichts vermelden, es lässt sich nur sagen, was jenes Sein *nicht* ist, alle weitere Aussage ist nicht mehr, als blosses Gleichnis. Auch von dem Stande der Erhebung des Ausser-sich-Seins, der Ekstase können nur Bilder

¹ *Enn.* VI. 9. 4. V. ö. Bergsonnál: il faut que la métaphysique transcende les concepts I m 9.

einige Vorstellung geben. Sie heben namentlich zweierlei hervor: die Erhebung über den gewöhnlichen Lebensstand und das völlige Einswerden mit dem Allwesen; jenes geschieht wenn von einem gänzlichen Schweigen, einem Vergessen aller Dinge, einer vollen Einsamkeit usw. gesprochen wird; dieses wenn es heisst, dass das Auge selbst nun Licht geworden ist, oder wenn der Denker als könne der Gesichtssinn die volle Einigung nicht genügend bezeichnen, zu Ausdrücken vom Tastsinn (Berühren, Fühlen, Betasten) greift.»¹

Így jut Plotinosnál az embernek is osztályrészüln ez az ismerésmód, mely Platonnál és Aristotelesnél, mint a képelemet logikailag szükséges következménye merült föl, de amelyet a valóságban mindegyikük lehetetlennek tartott s csak a tiszta lelkeket vagy az istent tartották rá képesnek. S ez a lépés az abszolút valóságnak új felfogása által történhetett meg. Amazok az abszolút realitás világát teljesen elválasztották a gondolkodó alanytól és az ő világától, de Plotinos belátja, hogy az abszolút való egyetlen volta miatt nem tűrhet meg maga mellett más valóságot (hisz másképpen nem volna abszolútum), ezért hát nála az abszolútum belép a világba, úgy hogy *a lét az Értelem gondolata*, a történés sora azonos az abszolút Lény gondolatainak sorával,² tehát mi a létünkkel szintén hozzákapcsolódunk és a mi gondolkodásunk az abszolútnak zavarosabbban vagy tisztábbban való önmagára ismerése, illetve eszmélése. Így alkotja meg Plotinos az első teljesen kidolgozott identitásrendszert a filozófiában, hol a lét és a gondolat, a világ és az isten azonosak.

Az abszolút valóval lényegileg egyek vagyunk, — ez a misztikus gondolat élteti Plotinost. Az abszolútumot nem kell rajtunk kívül keresni, az bennük is megvan: in illo vivimus, movemur et sumus, vagy mint ahogyan a nagy

Die Lebensanschauungen grossen Denker. 8. kiad. 121. l.

² V. ö. a spinozai *Natura sive Deus* gondolatával, ahol *cordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*.

apostol mondja a görög költő szavait idézve isten és az emberi nem viszonyáról: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἕσμεν.¹ A mi igazi lényegünk az ő lényege; tehát csak ehhez tudjunk eljutni, akkor eljutottunk a világ lényegéhez is. Ezzel egyszersmind megoldotta Plotinos azt a nagy kérdést, hogy — noha a gondolat a léttől függ — miképpen jut egymással viszonyba e kettő. Úgy, hogy a gondolat a lét gondolata: ez a felelet arra a nehéz problémára, amit minden a határokat transzcendáló és mégis a lét körében megmaradó metafizika fel szokott vetni, hogy miképpen lehet jelen az Abszolút a Relatívban, az Örökkévaló a Mulandóban, a Végtelen a Végesben. Plotinos erre a kérdésre az *emanatio*² fogalmával felelt, — e világ a végtelen lény kisugárzása, — Bergsonnál is az aktivitás, e világlényeg hozza létre a dolgokat és az értelmi ismeretet egyaránt. Így mozog mindegyikük a misztika talaján, melyről helyes Pauler Ákos meghatározása, hogy az «sohasem egyéb lényegében, mint az ember és a mindenség benső egységének mélységes hite».³

6. Érdekes, hogy az abszolútról való eredetileg öntudatlan logikán fölépült hasonló felfogás Bergsont is mennyire a Plotinos útján vezeti végig. Ő is azt tartja, hogy bennünk az abszolútum *el* és az lényegében azonos velünk, a mi igazi énünkkel. Mivel pedig ez az *én* nem matematikai vagy logikai természetű, hanem pszichológiai, ebből azt következteti, hogy az abszolútnak is «l'essence psychologique»-nak kell lennie.⁴ Innen származik kiérthetetlen pszichologizmusa, mely a lelki valón túl mást nem akar ismerni és a pszichologia kérdéseivé fordítja a logikai megoldást kívánó problémákat. Ezért kénytelen a tudatos ságban is, akárcsak Plotinos a megismerésben, fokozatokat megkülönböztetni. A *torpeur*, mely a növények, az *instinct*, mely az állatok, az *intelligence*, mely a röghöz kötött praktikus

¹ Act. ap. 17, 28.

² görögül: περίληψις *Enn.* V. 1. 9.

³ *A tudomány fogalmáról*, 22. 1.

⁴ *E* 323; *I ph* 823 sk. V. ö. Simmel: *Goethe*, 42. 1.

emberek és az *intuition*, mely a szabadságra fölemelkedett emberek érdektelen ismerésmódja, — ennek köszönhetik eredetüket. Az intuicióban, akárcsak az eksztatikus *ἁλωσις*-ben a létvaló az önmaga tiszta tudatára jut el. Ezért ez a legmagasabb fokú tudat.

Sőt, mikor a fejlődés célszerűségéről szólva a finalitás helyes értelmezésének azt tartja, ha a célt nem a fejlődési sor végére, hanem a kezdetére helyezzük, mert a fejlődés az *élan vital* bombaszerű szétrobbanása nyomán keletkezik, — ahol épp e szétrobbanást hangsúlyozza,¹ — akkor is találkozunk Plotinosszal, aki a világot megalkotó Abszolút-Egy tevékenységét a sugarait szerteszét szóró Nappal szemlélteti. A filozófiai intuición pedig, mint bolognai felolvasása mutatja, semmivel sem áll az eksztázis mögött. A külsőről a belsőre fordított érdeklődés mindkettő kezdő stádiuma, s ahogy Plotinos leírja az abszolútvaló felvillanását a tudatban,² a szemlélet némaságát, minden tudásvágyat kielégítő és mégis kibeszélhetetlen nagyszerűségét, mindazt Bergson is hirdeti. Az intuicióról és a *ἁλωσις*-ről egyaránt elmondható a *πὺς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο ; ἀφ' οὗ πάντα*.

Bár Bergsonnak a Collège de France-on 1904/5. telén tartott előadásai kétségtelen bizonyosságai annak, hogy ő a görög bölcselővel behatóan megismerkedett, s fiatal kora egyik kedves tanulmánya ez volt, mégsem akarom az itt érintett egyezésekkel azt mondani, hogy a francia filozófus Plotinos tanítványa. Bergson filozófiája oly egyöntetű, hogy az kompiláció nem lehet, s a problémáknak oly eleven érzéke él benne, mely a nagy filozófusokra emlékeztet, mégis jellemző példája ez annak, hogy alapvető meggyőződéses a gondolatok benső logikája révén mily hasonló következményekre vezetnek. Így szilárdítják meg a tévedések is az objektív igazságba vetett hitünket! A filozófiai egy, bár idői és tárgyi feltételei különbözők. Csakhogy míg Plotinosszal az antik

¹ V. ö. E 270 je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissements.

² *Enn.* VI. 7. 34.

szellemben gyökerező realista felfogás a transzcendens abszolút lényt a teremtett lények változásával szemben nyugodt változatlanóságban képzelte el, a Bergson evolucionizmusa — noha ő mind a réalizmust, mind az ideáлизmust tévesnek tartja — már magán viseli az újkori ideáлизм nyomait. Honnan származik ez? Annak az aktivitás gondolatán felépített misztikának, hogy a lét maga a létesítés, a teremtés, s amely Ekehart ajkán oly mély jelentőséggel hangoztatta: «wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht», — nem lehetett az idők folyamán nyomtalanul elmúlnia. Ebből a szellemből táplálkozott a schellingi identitás-filozófia, mely a metafizikai intuició addigi fogalmát a teremtés gondolatával hozta kapcsolatba, s ezzei egy új típus megalkotója lett. Ravaisson-on át ez a gondolat beszivárgott Bergson filozófiájába is, és így az ókori és a romantikus, a plotinoszi és a schellingi intuiciótípus összehoruló hajtásaként áll előttünk a bergsoni intuiciós gondolat-épület.

7. Hogy alakult ki a romantikus intuiciótípus? — ez a kérdés érdemes a megvizsgálásra.

Kétségtelen, hogy a gyökerei már Kant filozófiájában megvannak. Mint minden logikusnak, Kantnak az elméjében is felöltött egy oly mindentudó intelligencia eszméje, mely egyetlen mozzanatba tömörítve *látná* és megismerné a teljes igazságot, a Mindenség egész történetét. Ezt a tapasztalást nevezi «intellektuelle Anschauung»-nak, s úgy látszik, az Isten megismerési módját ilyennek képzei el, mert azt írja: «A végtelen, kire az idő feltétele nem érvényes a történet ránk nézve végtelen sorában egyetlen intellektuális szemlélettel az egészet látja».

De mivel Istent metafizikai eszmének tartja, kénytelen elejteni a Lét és a Gondolat (Sein és Denken) már látott pantheista megoldási módját, s e kettő közt örvénylő szaka-

¹ V. ö. *De mundi sens*, sect. II. §. 10: Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis.

déket rejtett pszichologista tendenciái miatt nem tudja át-
hidalni. Az ismeretet nem tarthatja passzív tükrözésnek, —
a híres 'kopernikusi fordulat' az alany aktivitására épült, —
de legalább anyagában (mert aktivitás nem lehet anyag nél-
kül, amihez kötve lefolyik) a titokzatos Ding an sichra
vezeti vissza. A mi értelmünk és az isteni intelligencia leg-
főbb különbsége éppen abban rejlik, hogy mi nem magunk
adjuk magunknak ismereteink anyagát, míg emez az elgon-
dolás által egyúttal meg is *alkotja* az ismerete tárgyait.
Amint Sz. Ágoston mondja: «Nos itaque ista quæ fecisti
videmus, quia sunt. Tu autem, quia vides ea, sunt.»¹ Hogyan
lehetne hát ez az «Objecte setzende und nicht bloss nach-
bildende, schöpferische Intuition» emberi ismerésmód?

Mégis van az emberi tevékenységnek egy területe, ahol
igen közel jutunk a csodálatos intuicióhoz: ez a terület a
műalkotás, és aki így teremtvé alkot, az a — genie.

Kant szerint a tudatos, elképzeltető akarás a műalkotás
lényege. Igazi «Vernunftschaffen» ez. S csodálatos benne,
hogy a művészet természetként jelenik meg, mégsem a
természet utánzása, — mely illúzióba ringatna, — hanem
mindig tudatosan más, azaz: művészet marad. «Schöne Kunst
ist Kunst des Genies» — úgymond. A genie pedig oly termé-
szeti adomány, mely a művészet szabályait előírja, s ezáltal
mintegy maga a természet, e törvényszerűségeket rendje,
alkotja meg a műalkotást, «die Natur der Kunst die Regel
gibt». S azzal, hogy ez alkotás a genie által történik meg,
a mű mégis *Werk* és nem *Wirkung*, s «von aller Theorie un-
abhängig».

De már Kant valami irracionálist lát a genieben: az érte-
lem és az akarat oly csodálatos összhangját, amit «tudomány
meg nem taníthat és szorgalom meg nem tanulhat». Ezért
igazi *θεσις τι* — mint Körner mondja — és «freie Über-
einstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzmäßigkeit des Ver-
standes», mely külső irányítóira nem szorul, hanem önmagából
veszi műalkotása szabályait.

¹ Conf. XIII. 53.

Kant a mindenség törvényszerűségével szemben igazi odaadásra és mélységes esodálatra volt képes, de a genieről vallott tanításának végső következményeit bizonyosan logikátlan rajongásnak tartotta volna. Nem így a fiatal Schelling. Az ifjú, kiben a jénai romantikusok a költőfilozófus Platon lelkének megújhodását látták, merész gondolattal és a művész *θετα παvia*-jával ragadta meg a Kant elméletében rejlő gondolatcsirákat. Ha a genie alkotása az abszolút természet műve, akkor öntudata bizonyosan a természetnek mint abszolútumnak öntudatra ébredése. Akkor a geniális alkotásban mintegy kezünk között van az az archetypus, mely minden lét ősforrása. A művész, mint a műalkotás és a filozófus, mint az abszolút megismerés emberei, egymással rokonok. Mindkettő az abszolútum titokzatos mélységeinek hírnöke köztünk, kikre nekünk, gyöngé halandóknak, csak esodálattal lehet tekintenünk. Ime, a romantika genie-imádatának igazolása! A «Bewusstsein» és a «Natur» két párhuzamos sor, de mind a kettőben az abszolútum nyilvánul meg: az egyikben mint «bewusste», a másikban mint «unbewusste Tätigkeit».

Tudatunkban tehát maga az abszolútum tevékeny, s a véges gondolkodásban kell lenni egy pontnak, ahol a véges a végtelennel közvetlenül érintkezik, ahol a relációkban mozgó emberi gondolkodás reláció nélkül magát az abszolútumot ragadja meg, s ez a filozófus sajátos, egészen külön megismerésformájában: az intellektuális szemléletben megy végbe. Egyedül ennek tárgya az abszolútum a maga közvetlenségében. A filozófusnak ehhez a maga *énjéből* kell kiindulnia, mert — ahogy a dogmatizmus- és kriticizmusról írt *Filozófiai Leveleiben* mondja — «uns allein wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Unwandelbarkeit des Ewigen in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese An-

schauung zuerst überzeugt uns, dass irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jedes sinnlichen Anschauung dadurch, dass sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewusstseins hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen lässt.»¹ «Diese intellektuelle Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören Objekt zu sein, wo in sich selbst zurückgezogen, *das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch* ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht *wir* sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren.»²

Ez Schelling intuiciófogalma. A fentebbiek után részletes fejtegetésre — azt hiszem — nincs szükség. Felületes szemléletre a sok érintkező pont miatt könnyen azt hihetnők, hogy Schelling és Bergson közt az abszolút megismerésére és lényegére nézve nincsen különbség. Pedig a hasonlóság még nem azonosság és a hatás még nem kölcsönzés, még kevésbé utánzás. Alaposabb vizsgálat után nem nehéz meggyőződni róla, hogy itt a formális megegyezés dacára a lényegben egész tartalmi világ választja el egymástól a két filozófust. Míg Bergson az abszolút létezését nem különíti el az idői létől, sőt ezt tartja az igazi időnek, mint konkrét létezőnek, addig Schelling magának az időnek is a feltételét, az abszolút æternitást, e *fogalmi tartamot* keresi az intellektuális szemléletben. Aztán meg Bergson az intuiciót a gondolkodással éles ellentétbe állítja, míg

¹ WW I. I. 318.

² WW. I. I. 319.

Schelling kifejezetten hangsúlyozza,¹ hogy az intellektuális szemlélet gondolati ismeret; csakhogy abszolút ismeret, mert formája az abszolút való lényegét fejezi ki. Itt tehát a magánvaló és a forma, a Sein és a Denken azonosak. Schelling épp ezt a «*Gleichsetzen von Denken und Sein*»-t tartja szemléletnek, mely az abszolút fokon «intellektuális», mert az ész szemlél benne. Ekkor az ész közvetlenül az abszolút tiszta lényegre vonatkozik, mellyel azonosnak tudja magát. Végül: Schelling világosabban látja, mint Bergson, hogy az abszolút valahogy másképp «létezik», mint a «valóság». «*Wer vom absoluten Ich — ügymond — sagen kann: es ist wirklich, weiss nichts von ihm. Sein drückt das absolute, Dasein aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung bedingtes Gesetzsein aus... das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.*»² S történeti helyzetének köszönhető, hogy Schelling az abszolútumot *Ich*-nek nevezi. De sohsem érti ezen az empirikus *én*-t. Hiszen az abszolútum az empirikus *én*-nek és *nem-én*-nek, általában minden tapasztalati megkülönböztetésnek feltétele és lehetősége. Schelling nem ellensége a logikának, de szeretné ennek a körét kibővíteni s az intellektuális szemlélet által éppen a szubjektivizmustól akar menekülni.³ Jól látja, hogy az abszolútum felé a logikus gondolkodás hajtja, míg Bergson nem veszi észre, hogy éppen a ráció teszi őt irracionalistává. Persze, Schelling sem tud szabadulni attól a pszichologizmustól, melynek ösvényére az újkori gondolkodás már Descartes *Cogito*jával rálépett. Ez a felfogás a gondolkodás aktusát helyezte előtérbe mint végső bizonyosságot a gondolat által megragadott tartalom helyett. Csak továbbfejlesztése volt ennek a kanti felfogás, mely az ismerő-alany tevékenységéből magyarázza az egész ismeret strukturáját, s ezzel a tárgy oldaláról az *én* oldalára billen-

¹ WW I. IV. 368.

² WW I. I. 209.

³ WW I. IV. 143.

tette a filozófia egyensúlyát. Fichte teljes konzekvenciájában mutatta be a kantizmusnak azt a rejtőzködő pszichologista tendenciáját, amitől szemtől-szemben Kant maga is megriadt, mert esetlegesnek, idegennek érezte az ő igazi koncepciójától. Korának a hibája volt, hogy nem tudott tőle szabadulni. A művészelkű Schelling el volt telve ez alanyi felfogás nagyszerű kilátásaival, viszont logikus elméje jól látta, hogy ezzel a teremtő aktivitással az ismeret objektív érvénye forog kockán, s az abszolutról való fogalmával ezt a veszélyt ki akarta kerülni. Innen származik az abszolutnak mint tökéletes *indifferenciának* a gondolata.

Jól tudjuk, hogy a képzelet rendesen a gondolat segítségével szokott sietni; így gondolatköréből magyarázható okok miatt Schelling ezt az abszolutumot abban az aktusban «látta» legvilágosabban, amint az *magamagát megalkotja*. Nála épp úgy egyéni ez a kép, mint hogy a logikus hérosz, Arisztoteles, úgy fogja fel legérthetőbben az abszolútot, amint az *magamagát elgondolja*. A romantikus filozófia metafizikai rapszódiai és a leghiggadtabb elme módszeres lépései egy célra törnek: a teljes igazságot, a teljes bizonyosságot akarják.

Kiváló elmék egészen téves úton nem kereshetik az igazságot. Nem volna hát komoly dolog, ha egyiknek a tévedését a másikkal akarnók bizonyítani. Inkább keresnünk kell azt a közös fényforrást, ahonnan az idő korlátai közt mindnyájan kapják az éltető világosságot. Nem lehetne megtalálni azt a napot, amelynek egy-egy sugarát szemük csakugyan felfogta? S csakugyan az itt vázolt módon: irracionális intuícióval történt-e ez?

II. Az intuíció jelentése.

a) Az abszolutum tartalma.

1. Az abszolutum oly észkövetelmény, mely elől kitérni nem lehet. Nélküle értelmetlenné válik minden ismeretvágy és jelentéstelenné zsugorodik össze az egész mindenség.

Azonban az intuiciós metafizikák valamennyien tévednek, mert ezt az abszolútumot, mely nem függhet semmi mástól, s önmagában teljes egész, a realitások sorában keresik. Mivel csak egyfajta létezést, a realitását, ismernek el, a tudat valamennyiüknek teher; nem tudnak vele mit csinálni, ezért igyekeznek tőle megszabadulni. Vagy passzív tükörnek nézik, vagy az abszolút titokzatos eszközének, s megmagyarázni se így, se úgy nem tudják. A realitások érzéki intuiciója viszi rá őket analógia útján, hogy az abszolútum megismerését is valami intuitív, szemléleti mozzanatban keressék. Az abszolútumnak csak egy tulajdonságát látják tisztán: a tudattól való teljes függetlenségét, s mivel ilyennek a közönséges tapasztalat a realitást mutatja, azt hiszik, hogy az abszolútum se lehet más. Innen származik e metafizikák irracionális és misztikus hajlandósága. Irracionalizmusuk racionális gyökerére már fentebb rámutattunk, misztikus voltukról pedig csak annyit óhajtunk megjegyezni, hogy ez a racionalizmussal éppen nincs mindig ellentétben. A racionalista *rendszerek*, mint gót templomok toronyai az ég felhői közé, gyakran lendülnek föl a misztika homályába.

A tudomány *jölé* emelkedni akaró metafizikák közös tévedése, hogy az abszolútot egy merész lendülettel, a logikai módszerek megvetésével akarják megragadni, s ezért legfeljebb fogalmakat tudnak hypostasálni. Már pedig akár a realitást, akár a tudatot teszem meg egyedüli létezőnek, tévedés hálójába esem. Így vagy a világ, vagy az öntudat látszattá válik, s a kettő egymáshoz való viszonyának magyarázata legyőzhetetlen nehézségekbe ütközik. De meg minden realitás lételében egy megelőző realitástól függ, s így a gondolat magyarázat közben vagy *regressus in infinitum* bonyolódik, vagy az istennek mint első létezőnek és a teremtesnek misztikus gondolatában kell megnyugodnia. Egy létező realitás mint *causa sui* a logikus gondolkodás előtt, melyet nem zavarnak meg misztikus hajlandóságok, nem lehet egyéb, mint fából vaskarika. Hogy mi a különbség a misztikus és a logikus elme között, könnyen megérezhető lesz annak, aki figyelmesen összehasonlítja a «végtelen».

fogalmát úgy, amint ezt Spinoza érti a végtelen Lényről szólva az *Ethica* VI. def. szerint, s ahogyan pl. Cantor és Dedekind gondolják a végtelen halmaz fogalmában.¹

Tehát: az abszolútum, ha csakugyan meg akar felelni a fogalmának és mindentől független valami akar lenni, akkor nem kereshető a létezők között. Hiszen minden létezés, abban, hogy csakugyan létezik, valamiféle igazolásra szorul. S mivel ez az igazolás egy a realitás fölött álló szférára mutat, ez a függési viszony elegendő arra, hogy a realitást kizárja az abszolútum köréből.

Hasonló okok miatt nem lehet a tudat sem a keresett abszolútum. Az empirikus tudat maga is a lét bizonyos formája, s megnyilvánulásaiban s így lételeben egy testi vagyis realitás-természetű organizmushoz van kötve. Ha pedig akár a külső realitás, akár a lelki valóság, vagy mind a kettő lehetőségét egy «tisza tudat»-ban (Husserl) vagy «tisza Én»-ben (Fichte, Schelling), vagy az «Ész»-ben (Kant) keressük, ezek maguk is mint tevékenységek törvényszerűséget fejtenek ki, s a bennük foglalt törvényszerűségek által egy magasabb elvre mutatnak, tehát abszolútak nem lehetnek...

Nem lehet abszolútum a bergsoni *durée réelle* sem, mely az idő szubsztrátuma, a «tartam» jelentés hypostasisa, melynek alapja Bergsonnak az a kritikátlan hite, dogmatikus meggyőződése, hogy minden logikum valamely reális irracionalitás halványá betegített gondolata. Különben meg e «tartam» úgy realitásában, mint fogalmiságában igazolásra szorul.

Honnan jöhet ez az igazolás?

Ha csak az *van*, aminek *lehet* lenni, a valóságon túl föl kell tűnnie a lehetőség világának. Ez mintegy a valóság létesítő feltétele, logikai preszuppozíciója s ezáltal igazolása. Ez a világ teljesen benne van a kész valóságban, de önmagában tekintve nincsen a valóságból véve, mert $\tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ azt meg kell előznie. Be kell látnunk, hogy logikailag minden valóság ily lehetőségektől függ, s ezek nem mások, mint

¹ V. ö. Couturat: *L'infini mathématique*, p. 618.

ideális, — a gondolattal megragadható, s a valóságban ki-formálódható — tartalmak, melyek a kiterjedt és idői valóság nem-kiterjedt és időtlen «lényeg»-ét alkotják. Ezek nélkül nincs valóság, a «lét» maga is ilyen lényeg, mely tárgyakról «érvényes», s e lényeg viszonyát ahhoz nem a causa, ez a valóságkategória, hanem a logikai ráció-fogalma fejezi ki. S e tartalmak létformáját: az érvényességet meg kell különböztetnünk a valóság-lét mellett. A détezés így az érvényességtől kapja értelmét, más szóval: a «jelenté-
sét», s azáltal, hogy a valóság visszamutat az érvényre; az a tudomány, mely a kettő viszonyát akarja meghatározni, nem kénytelen a misztika és a vallás útját járva egy lendülettel átvetni magát a transzcendens világba, mert nem a tapasztalatfölötti világból fogja magyarázni a tapasztalati világot, hanem ebből kell megértenie amazt is.

Ha minden valóság — a dolgok realitása és a tudatélet egyaránt — az érvényen függ, akkor ebben a szférában kell az abszolútumot keresnünk. De hát mi az «érvény»? Mi az, ami minden körülmények közt «érvényes»? Ami nem szorul semmiben másra? Ilyen csak egy van: az igazság. Ez az egyetlen, mely nem lehet nem-igaz; amely önmagáért igaz és fennállásában sem megvalósulásra, sem elgondolásra nem szorul; lényege ezektől nem függ; léte, melyet éppen az érvényesség fejez ki, minden más lét rációja, de neki magának további igazolásra nincs szüksége. Térhez és időhöz nincs kötve, hanem tiszta permanencia.

Tehát csak az igazság lehet az abszolútum.

Ebben a kutató elme is megnyugszik, mert logikai értelmetlenség volna a rajta túlmenni akarás, hiszen az igazság önmagában igaz.

2. Ha csakugyan az igazság az abszolútum, akkor ennek be kell töltenie mindazt a reménységet, amit a régi metafizikák az abszolúttól és az intuiciótól vártak. Mik voltak ezek? Szerintük az abszolútumnak 1. igazi principiumnak, 2. az ismeret egységesítésének kell lenni.

Fejtegetéseinkből önként következik, hogy az igazság, mint az érvényességben rejlő lehetőség, minden valóságnak,

tehát az empirikus megismerésnek is τῇ φύσει való igazi principiuma. Viszont mint minden ismerés célja, az ismeret egységének is egyetlen lehető biztosító és megvalósítója. Az a filozófia, mely az igazságon át nézi a dolgokat, nem lát véletlent és nem-igazat. S ennek az egész ismeret egyetlen dedukció formáját mutatná, ahol az empirikus tapasztalat csupán a racionális ismeret igazolása volna. Nincs ugyanis kétféle igazság; csak egy van, mely racionális principiumokon nyugszik. Ha az empiria téved, ez a principiumok elhanyagolása miatt történik. A principiumokból kiinduló és minden mozzanatra kiterjedő tapasztalat, amint az pl. a tudományos kísérletben néha megvalósul, szinte ment a tévedéstől.

Természetes, hogy az igazság, ez az abszolútum, nem a realitás formáját mutatja.

Mindenekelőtt nem lehet *egy*, mert ez a fogalom mint matematikai mennyiség tárgyakra érvényes (πρὸς ἑκάς az igazság is lehet «tárgy» s ilyenkor mondhatom «egy»-nek) s így már felteszi az igazságot. Az igazság tartalmát olyan *ősfogalmak* adhatják, amelyek nem tárgyakra vonatkoznak, hanem tárgyak alk. tának lehetőségei, s így másra vissza nem vezethetők. Ilyennek látom az *egység*, a *rész* és az *osztály* fogalmait. Ezeknek mint tárgyak principiumainak kifejezései a logikai alapelvek, amint azokat eddigelé legszerencsésebben Pauler Ákos fogalmazta meg a *principium identitatis*, *pr. cohaerentiae* és *pr. classificationis* néven.¹ Ezek egyúttal az igazság megismerésének és meghatározásának is principiumai. S ha így az igazságot, mint az ismeret tárgyát nézem, rajta *mindazon* «jelentés»-ek *összefüggő rendjét értem, melyek a realitások vagy a tudatvalóságok lényegét alkotják*. Így az igazság a determinált jelentés.

A létezés szempontjából az igazság minden valóság, a gyakorlati ész cselekvő szempontjából minden érték, mint megérzett minőség, s az ismeret, mint theoria szempontjából

¹ Pauler Ákos: *A logikai alapelvek elméletéhez*, Bpest, 1911. M. T. Akadémia.

ból minden igaz tétel. S csakugyan Bolzano óta nemcsak a valóságok, hanem az igaz tételek («igazságok») végtelenségéről és empirikus tudatunkkal való kimeríthetetlenségéről is tudunk. Ezért materialiter, vagyis «lényeg» szerint az igazság csak részben ismerhető meg, s ha Bergson irracionálisnak azt nevezné, ami *teljesen* meg nem ismerhető, az abszolutumot mi is irracionálisnak mondanánk.

Csak hogy mi élesen elválasztjuk egymástól a «lényeg»-eket és a gondolkodás principiumait, amit Bergson nem tesz meg. A principiumok az *ismeret* elvei, nem az ismeret feltételéé. Érvényük a «tárgy»-akra szól (πρὸς ἡμᾶς), nem az abszolutumra. A gondolt igazságok formáját szabják meg, de nem adják a tartalmát. Egész jogosan külön választható tehát a lényegeket és a principiumok megismerése.

A lényegeket mint tartalmakat maga az igazság alkotja. S ha az igazságot egy végtelen halmazhoz hasonlítom, a principiumok lesznek azok a törvényszerűségek, melyek segítségével az igazság e lényegeket halmazává «leképezhető» a tárgyak rendjében. Csak hogy egy dolog törvényei még nem mondhatók szükségképpen magával a dologgal azonosnak. Minden lényeg az igazság egy mozzanatát fejezi ki, s a principiumok garantálják e mozzanatnak az egyéges egészbe való tartozását.

Egyben az igazság kimeríthetatlensége miatt csupán a haladó tudományban látom az abszolút megismerésének útját s nem a befejezett metafizikai rendszerekben. Az igazság «nyílt rendszer»-t kíván, mint Rickert jól látta meg, azaz rendezett végtelen sort, a «zárt» rendszerek művészi hajlandóság szülöttei. Ezek a valóságra függesztik szemüket s azt befejezett egésznek gondolják, egy tárgynak (pl. világ, természet stb.) fogják föl s így belesodrónak az igazi és a látszatos valóság megkülönböztetésébe, mert az *egy* nem gondolható a *más* nélkül.¹

¹ Az igazság nem ilyen tárgy, mert ez végtelen tagból álló *egység*, mely a másra nem szorúl, sőt általa válik lehetővé minden ismert (abszolút-relatív, kozmosz-káosz, Isten-világ, stb.) correlatio. V. ö. Pauler Á.: *A correlativitas e ve*; az *Athenaeumban*, I. 43. skk. II.

3. A principiumok segítségével történő ismeret az igazság törvényszerűségeit tárja föl előttünk, a lényeknek, mint önálló mozzanatnak a megismerése más útra vár. Ez az út Husserl szerint a fenomenológiai intuíció, mint lényegszemlélet (*Wesensschau*). Lehetséges-e ez? Megismerhető-e az igazság mint «lényeg», vagy be kell érünk a törvényszerűség, a kapcsolatok racionális ismeretével?

Husserl jól látja, hogy minden «álláspont»-filozofálás csak úgy lehetséges, ha van *mel szemben* álláspontot foglalni. Ha azt keressük, — úgymond, — ami minden álláspont előtt van, a szemléletesen adottra bukkanunk, mint igazi pozitívumra, mely a gondolkodás munkájának megindítója. Tehát minden problémát és racionalitást megelőz a helyesen értelmezett észrevezetés, mely tárgyak szemlélésében játszódik le. A kezdet kezdete hát, hogy «bármely eredetien adó szemlélet az ismeretnek jogos forrása», «*dass alles, was sich uns in der «Intuition» originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich giebt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da giebt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen*».

Tárgyak az érzéki és a közvetlen vagy benső tapasztalatban «adotnak». Ezek szerint a tárgyak a lét két formájában *vannak*: vagy mint «dolgok», vagy mint «tudatelmények». Ezek a «tények», melyek *hic et nunc* természetüknél fogva individuálisak. Közelebbi vizsgálat arról győz meg bennünket, hogy lehetne «gy-egy «lény» másutt és máskor, mégis az lenne, ami most, mert van benne valami, ami azzá teszi, ami. Ez a «*Was der Sache*», ez a *quidditas* — mint a scholasztikusok mondták — a «lényeg». Minden valóság e lényegen függ s «*jedes solches Was kann „in Idee gesetzt“ werden*», állítja Husserl. Minden, akár adæquat, akár inadæquat, tapasztaló, azaz individuális szemlélet ideációjává alakítható s ezzel magát a lényeket «szemléljük». Ez a fenomenológiai tapasztalat a «lényegszemlélet» (*Wesensschau*).

Nem tartozik ránk annak a fejtegetése, hogy a fenomenológiai intuíció mily metódikus lépéseket követel. Az

egészben az érdekel bennünket, hogy ez az intuíció is a lét és a tudat korrelációjának feloldására törekszik, s ezeknek pusztán intencionális létét egy «abszolút létben» látja megmagyarázva, mely a «tisztá tudat» magában zárt létösszefüggése, melynek tiszta érvényességébe idegen létező be nem hatolhat, s amelyre kauzálisan nem hathat semmi, s viszont maga sem lehet kauzája, azaz létoka semminek. Az önmagában elégséges *essentia* világa ez, — szemben a tőle függő «világ» *existentiájával*, — melyet megtalál a fenomenológus, ha megfiglekedzik, s elvonatkozik az egész térbeli-időbeli világtól, s tisztán tudatának abszolút tartalmára szögezi tekintetét. Ekkor látni fogja, hogy «wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das recht verstanden, alle wesentlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich «konstituiert».

Ha Husserl szerint is a világ léte, mint bizonyos «jelentés», a jelentések világára mutat vissza, ez szerintem csakis az «igazság» lehet, s nem a «tisztá tudat», mely az empirikus tudattal való összetéveszthetősége miatt félreértésekre adhat alkalmat. Csakhogy Husserl épp úgy nem akarja elismerni a tiszta igazságot, mint minden külső vagy belső realitás abszolút preszupposícióját, akárcsak Kant. Mindkettő csak az ismeretben, az ítéletben hajlandó az igazságot meglátni. «Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird», — írja Kant. Husserl pedig az igazságot az aktuális «Sinn der Aussage» és az adott «Sachverhalt» megegyezése ideájának tartja.¹

A fenomenológus helyesen felfogott intuiciójának a jelentések világában, az igazságszférában kell mozognia. A tapasztalati szemlélettel szemben másodlagos, reflexív aktus, mely mintegy kilátja a tapasztalatbeli poszteriusból a logikai priust. Az intuíció elnevezés rá azért alkalmazható, mert eredetien adó aktus; oly valami válik általa

¹ V. ö. *Logische Untersuch.* 2. kiadás, 1913. I. kötet, 190. sk. 11.

tudatossá, mely semmiféle következtetéssel megszerezhető nem volna. Vele tehát épp úgy minden valóság végső gyökereihez akarnak eljutni, akárcsak a metafizikai intuíciónal. (Csakhogy a magam részéről kételkedem a fenomenológiai intuición «eredetien adó» voltában Racionális kikövetkeztetéssel, módszeres regresszív lépéssel állunk itt szemben.

b) Intuición és értelem.

1. Végső lélektani gyökerében az intuición problémája a bizonyosság vágyában leli meg magyarázatát, míg ismeret-tani oldalán az abszolútum kérdésével függ össze. Akár azt a csodás lelki funkciót keressük benne, melynek segítségével megmagyarázhatatlan módon szilárd meggyőződésnek és erős hitnek a birtokába jutunk, akár a filozófia különös megismerésmódját, mely más úton, mint a diskurzív értelem, kielégítő tudáshoz juttat, mindig a bizonyosságot érzük el vele. A diskurzív ismeret nyomán támadt *tétel* bizonyosságtól egészen eltér az a *tárgy* bizonyosság, mely a szemléletből ered. A naiv gondolkodás előtt amazt mindig a szubjektivitás árnyéka kíséri, emezt nem. Mi az, amire nézve az érzéki szemlélet megdönthetetlen bizonyosságot ad? A szemlélt tárgy léte, realitása az, amiből a ténybizonyosság tudatát származtatjuk. Racionálisan, fogalmakkal a létezését sohasem tudjuk elfogadhatóan bizonyítani, azaz — mint Pauler Ákos írja ¹ — «szükségképinek levezetni», mert a létezésben látjuk közvetlenül legtisztábban az elgondolástól való függetlenséget. A Leibniz említette «hatás», vagy az Aquinói Tamás «esse actum quemdam nominat» tétele egy intuitív aktus jelentését fogalmilag rögzítik meg, tehát egy egészen más szférába emelik. Az ismeretet meg kell előzni a tárgynak, amiről az ismeret szól. S honnan való ez a «tárgy», mely a gondolkodás számára problémává lesz? A tudatnak e tárgyszerző aktusa az intuición. Így ez

¹ Pauler Ákos: *Intuición és bizonyosság*. 6. l. (Magyar Filoz. Társ. Közl. 1909.).

intuiciónem több, mint a megismerés a priori lehetősége, mely tényleges lefolyására, megvalósulására nézve igen sokféle lehet.

A naiv gondolkodás az érzéki intuicióban látja a bizonyosságot arra nézve, hogy a «tárgyak» csakugyan «vannak» s a világ nem illúzió; a metafizikus pedig, aki az emberi tudás egész területét végigkutatta, ilyesféle, de nem érzéki intuiciótól várja annak az igazolását, hogy *tudásunk* nem illúzió.

A két intuición között egész világ: a tudomány világa fekszik. «Autre chose — mondja Brochard¹ — est la nécessité de penser ou de lier des idées, autre chose la nécessité de croire, c'est-à-dire de poser comme vraies absolument les synthèses que l'esprit ne peut pas rompre; à la rigueur on peut comprendre une vérité géométrique, et ne pas y croire.» Az intuición menedék a szkepszis elől. Hiszen a világ létezésébe vetett hit megvan abban az aktusban, mely a világot észreveszi és szétfoszlik a gondolkodás folyamán, mely azt az intuicióban adott *konkrét valóságból* az analízis nyújtotta *jelenséggé* változtatja át.

Miben tér el az érzéki intuición irracionális és a gondolkodás racionális ismerete, hogy ily nagy köztük a különbség? Az egyiknek a tudat a principiuma, a másiké bizonyos alapelvek. De a tudat, mint maga is a valóság egy része, nem lehet igazolása a valóságnak. Hogy a tudat «valósága» csakugyan a valóság, arra nézve más kritériumra szorul, mely csak az igazság enmaga lehet. Ezért a világ objektív mivoltának és értékének megállapítása a logikus gondolkodásra vár, mely az igazság természetéből folyó bizonyos meghatározott módszert követ. Intuición és ész nem ellenségei egymásnak, sőt a tudományos vizsgálat igazolja, hogy az intuición lehetősége az észben rejlik.

Az intuición πρὸς ἡμᾶς első, de τῇ φύσει utolsó mozzanata az igazságnak, s erről a logikus gondolat győz meg bennünket. A modern filozófusok közül az intuiciónnak ezt

¹ Brochard : *Croyance et volonté*. Revue philos. 1884. II. pp. 15.

a tudatosulásban rejlő értelmét legvilágosabban Losskij látta meg.¹ Szerinte a tudat mindazon tartalmak foglalatát (Inbegriff), amelyekhez az Én bizonyos sajátos vonatkozásban van, amely képletesen a «bírá» kifejezéssel jelölhető meg. E tartalmak kétfélék, vagy a magam énjének megnyilvánulásai, vagy tőlem idegen tartalmak. Azok az énhez tartoznak, emezek «mekem adottak». S bármilyen tartalomra nézve «die eigentümliche Beziehung zwischen dem Ich und einem Etwas, die dank der Aufmerksamkeit zustande kommt und dazu führt, dass jenes Etwas zu einem «mir gegebenen» wird, bezeichnen wir mit den Worten: «das Anschauen» (Contemplation), Intuition oder gnoseologische Koordination zwischen Subjekt und Objekt.» E viszonyoknak nincs kauzális karaktere, vagyis nem «hat» benne a Nem-Én az Én-re vagy megfordítva.

Ezzel Losskij elveti az érzéki intuíciónak mint tapasztalatnak a létjogát, amit Husserl elismer. Az orosz filozófusnak csak egyféle «intuición» lehetséges, mely nem egyéb, mint a figyelem nyomán támadt tárgytudat.

Az ismeret aktusa és tárgya élesen elválasztható egymástól, amaz alkotja az individuális-pszichikai vagy másképp szubjektív oldalt, ez pedig az objektívét. S ha ez utóbbi transzcendens is, az ítéletkimondás pillanatában az ismerő alany tudatában immanenssé válik azáltal, hogy az egész a figyelem funkciójával feléje fordulhat. Losskij hangsúlyozza, hogy a tudat strukturájának ilyen a felfogása által az igazság alaptulajdonságai — identitás, időtlen örökkévalóság és egyetemesség az érvényben — könnyen megmagyarázhatók. Az intuitivizmus elmélete szerint a világ (egy idea, egy esemény stb.) A részéről akkor jutunk igaz ismerethez, ha ez a ráirányuló ismereti aktus által mint ismerettartalom a tudatba jut. «Möge eine beliebige Anzahl von Individuen mit der Kontemplation von A beschäftigt

¹ Losskij, N.: *Die Grundlegung des Intuitivismus*, 1908., *Die Grundlegung der Psychologie*, 1904. és a Windelband-Ruge szerkesztésében megjelent *Logik* (1912) 243–272. lk.

sein und möge dieser Akt in beliebiger Zeit vor sich gehen, so wird wenn er nur tatsächlich zustande gekommen und nicht durch den Akt des Phantasierens ersetzt ist, der objektive Urteilsinhalt dasselbe *A* sein; mit anderen Worten, die Wahrheit ist identisch, ewig und allgemeingültig.»

Losskij intuitivizmusának minden más intuiciós filozófia fölött megvan az a nagy előnye, hogy az igazság tulajdonságainak megmagyarázhatása végett nem kénytelen a világ megkettőztetésére, mert nem szorul egy külön «igazi» igazságra vagy az igazságok ideális tartományára («drittes Reich»), mint ahogy ez elől Husserl sem térhet ki, mikor a tapasztalati létet intencionális létté degradálja.

2. Losskij kétségtelenül mélyére lát az intuició-problémának, de erőszakos módon állítja szembe a tudatból az én-t és a világot. Majd a kettőt összeolvasztja, s az igazságot egy kontemplatív aktustól teszi függővé. Holott nem az aktus helyessége az igazság kriteriuma, hanem megfordítva: az igazság az aktus helyességéé.

Végso eredményében tehát az igazság azokban a «jelentések»-ben keresendő, amelyek minden valóságnak és így a tudatnak is a valóság- és tudat-mivolttól nem függő tartalmát alkotják. Ezeket akarta meglátni Platon, amikor a σοφία εἰς μίαν τὴν ὄντως hangoztatta a tapasztalat sokféleségével szemben, s ezt keresi a tudomány, mikor megfelelkezve az aktusok elevenítő színéről, a tudatélet csupa dynamis valóságából a permanens érvénymozzanatokat hozza felszínre, amelyek nincsenek az ismerő alany sorsához kötve.

A tudatnak létfeltétele a dualizmus, mely a metafizikai «Zweiweltentheorie»-ban is kifejezést talál. De érthető az elmének az a vágya is, hogy e kettősségből a transzcendens egység felé törekszik. Minden tisztán teoretikus tudomány ebből a vágyból táplálkozik. Ezért az intuició maga a valóság, a logikum pedig a tiszta «jelentés», mely érvényével a valóságot élteni. Egyúttal megmagyarázza ez, hogy miért «eleven» az intuició és miért «holt», miért «mozdulatlan» a logikum. Emez az állandó tartalom, melyet a lét

mint aktus «bírn», megragadni akar. Nem kell hozzá nagy fantázia, hogy e folyamat drámai formát öltön, s a lét az ideák után érzett vágyban merüljön ki, mint Platonnál. Am a logikus tudomány nem törődik az aktus mozzanataival, ezt csak az egységes egész igazságnak mint örök érvényességnek a szerkezete érdekli. Ezért a létet, mint aktust, megfosztja aktuális jellegétől és az állandót keresi benne. A tudománynak, ha megfelelkezik a praktikus jellegű empirikus *én-ről*, meg kell látnia, hogy — Fouilléval szólva ¹ — «des catégories, ces prétendues abstractions, sont notre existence même, notre sang et notre moelle, elles sont «données» avec nous-mêmes : elles sont données dans l'intelligence, qui ne se distingue pas de notre conscience».

A tudomány a folytonos változás valóságából az örök igazság állandóságához köt bennünket. S ehhez a fogalmak az eszközei. Husserl belátja a fogalom fontosságát s tőle — kissé egyoldalúan ugyan — az intuício adatainak a «ögzítés»-ét (fixieren) várja. De már azok a filozófusok, akik állandóan a jelen valóságában akarnak «élni», akik a létnek önmagában értelmetlen és lehetetlen aktusait többre becsülik, mint a benne megnyilvánuló örök értelem világát, nem tudják megkülönböztetni a valóságot és az igazságot, a létezést és az érvényességet s ezért nem értik a fogalom szükséges nagy szerepét sem. Nekik a fogalom valami fölösleges, zavaró momentum, amivel nem tudnak mit csinálni s ezért szabadulni szeretnének tőle. Pedig csak ezáltal válik lehetségessé minden kérdésük, amelyre filozófiájuk a feleletet keresi.

Aristoteles és a középkori logikusok mély elve szerint *omne ens verum*, vagyis minden valóságnak része van az igazságban. Azonban ezt az igazságot el kell választani a létezés momentumaitól. Az ismeret kérdése mindig a tárgyak igazságát, tehát az érvényességi momentumait érinti. Ezeknek összefoglalása kíván lenni a kritikailag igazolt és

¹ *La pensée etc.* pp. 383. sq.

meghatározott fogalom. Ez emeli föl a tárgyat a lét talajáról az ismeret levegőjébe.

Az intuiciós metafizika azonban a valóságból indulva, nem tud belőle kijutni, ezért a taposómalom egy helyben maradó mozgását járja, s az igazság kérdése nem megy túl számára a létező valóság megismerésének kérdésén, a tudomány pedig a valóságból a tiszta igazság felé igyekszik. Innen származik amannak sok ferde problémája, a gondolat és lét, az alany és a tárgy szembeállítás, mely a metafizikai intuició-probléma méhe. Mintha a fogalmiság és a lét ellentétek volnának, s az alany meglehetne tárgy nélkül! Így keletkezik a fogalommal való elégedetlenség, mert nem látnak benne egyebet, mint a valóság zöldelő, eleven fájának az elme kohójában visszamaradt szürke hamuját. Pedig a fogalom éppen nem olyan absztrakció, mint pl. Bergson hiszi, hogy előle valami misztikus ismerésmódhoz kellene menekülni. Inkább konstrukciónak mondhatnók, mellyel a racionális ész hidat ver a valóság és az igazság, a lét és az érvény világa között. Éppen ezért kettős arca van: absztrahens és konkreszcens egyszerre, mint Bauch találóan mondotta róla.¹ Absztrahens, amennyiben az érvény felé mutat, s ennek egyetemes törvényszerűsége rejlik benne, s. konkreszcens, amennyiben a hic et nunc valóság megértését segíti.² Így hordozza annak a két mozzanatnak funkcióját, melyeket a metafizika csak a misztikában tudott összebékíteni. Ha az igazsághoz akarunk eljutni, nem szabad bezárkózni öntudatunk szűk valóságába, mert ha «haben wir uns einmal in den Kreis des »Selbstbewusstsein« eingeschlossen, so kann keine Bemühung des Denkens, die ja selbst vollständig diesen Kreise angehört, uns wieder über ihn hinausführen. Der Kritik der Erkenntnis dagegen stellt

¹ B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes*, a *pud Kantstudien*, XIX. évf. 3. sz.

² Erre céloz J. Cohn is, aki szerint: «Der Intellektualität der Anschauung steht eine Re-Intuitivierung des Begriffs gegenüber». *Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis*, 466. l.

sich die Aufgabe umgekehrt: für sie lautet das Problem nicht wie wir vom «Subjektiven» zum «Objektiven», sondern wie wir vom «Objektiven» zum «Subjektiven» gelangen.»¹

3. Az intuíciónak, mint metafizikai adæquát lényegismeretnek követelménye egy tévedésen: a valóság körében megmaradó differenciálatlan gondolkodás tévedésén alapszik. E metafizikusok törekvése arra irányul, hogy megszüntessék az alany és a tárgy ismereti és így tudatos dualizmusát, ezért a tudatot hajlandók mintegy világtudattá emelni. Világos, hogy ez képtelenség. Miatta szívesen szorítkoznak a «benső» tapasztalatra, melynek csakugyan valami abszolút jellege van bizonyos szempontból a «külső» tapasztalat nyújtotta «prezumpatív» léttel szemben, mint Husserl kimutatta.² Pedig az itt megragadott «tárgyak» a valóságnak csak egy részét alkotják, s formájukul a tudat legfeljebb önmagát mint élményegészet foghatja föl. Ebből származik a valóságtendenciának és a fejlődésnek, mint a tudat sajátságainak abszolúttá hypostasálása.

Ám ez a befelé forduló intuición egy magasabbrendű, a logikán, azaz a tudományon felül álló ismeret akar lenni. Pedig ilyenformán nem tarthatna számot arra az érvényességre, melyet magának követel. Hiszen az érvényesség minden mozzanata a logikai elvek érvényessége, s az ismeretnek ez általános, minden tárgy elgondolását kötelező elvi alól az intuición sem vonhatja ki magát. Már a logikai elvek tagadása, e szembefordulás is csak azok érvényének észrevétlen elismerésével történhetik. Ezért minden olyan intuición, mely csakugyan alogikus aktus, s a melynek rejtett logikai vonatkozásai sincsenek, semmi más nem lehet, mint valami önmagába értelem nélkül visszaroskadt «effort douloureux».

Ez az «erőfeszítés» az egység érdekében történik. Minden intuicións metafizika ezért hadakozik a logika ellen s nem látja, hogy a keresett egység nem kontinuális, hanem

¹ E. Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, p. 369.

Husserl: *Ideen*, pp. 73–83. V. ö. Kornis: *A leki élet*, I. 48–51. ll.

szisztematikus összefüggést jelent, mely épp a logikus gondolatban, ez igazi szintézisben van előttünk. Hisz a gondolat funkciója Kant szerint is «Einheiten stiften» s ugyancsak ő mondja: «wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben».¹ Mirevaló hát az irracionális emlegetése az alogikus jelentésében, ha egyszer a «valóságos tartam» is a képzelettől támogatott logika alkotása, mely mögött az idő szubsztancializálása rejtőzik?

A mélyebb elemzés csakugyan kideríti, hogy a metafizikai intuiciót és a tudományos fogalmat ugyanaz a logika táplálja. Csakhogy az egyik az igazságokat a maguk egyedi, önálló mivoltukban «látja», a másik pedig más igazságokkal való összefüggésükben «gondolja». Amaz a jelentést miot szubsztanciát, emez mint funkciót fogja föl. Annak a kérdése: *mi van?*, ezé: *hogyan és miért van?* Ott a principium identitatis, itt a pr. coherentiæ irányítja az elme munkáját. Ebben nincs különbség, akár Bergson, akár Husserl folyamodik az intuicióhoz. Csakhogy az egyik művészi hajlandóságokkal, a másik meg az exakt tudományon edzett logikus öntudatosságával közeledik a problémák felé. S abban is egy a metafizikus, meg a fenomenologus, hogy intuiciójuk éppen nem valami egyszerű, izolált aktus, hanem nagy erőfeszítések eredménye. Nem kezdet, hanem vég; nem probléma, hanem megoldás.

Problematicus intuíciónkról, mely nem a tapasztalati külső vagy belső szemlélet, Husserl határozottan hirdeti, hogy az reflexiv aktus, mely a tapasztalati adottságból visszafelé halad a logikai prius irányában. Így a tárgy egész érvényességi strukturája föltárul előttünk.

Bergson szintén a reflexiv jelleget sejtí a filozófiai ismeretben, mikor a tudomány praktikus voltáról beszél és az intuiciót mint visszafelé forduló ismerést emlegeti. Bizonyosan az a disztinkció mozgatja ebben gondolkodását, hogy a tudományok, melyek a dedukció és az indukcio út-

¹ Kritik der reinen Vernunft (Reklam), p. 119.

ját járják, az igazságok logikai következményeire kíváncsiak, tehát mozgásuk előre haladó, míg a filozófia, mely nála a metafizikával azonos, az előzményeket kutatja, vagyis visszafelé halad. Csakhogy ő ezeket az előzményeket tévesen időbeli jellegűeknek nézi a logikai feltételek helyett. Ugyanaz a sejtés élteti hát a metafizikai intuiciót, mint Leibniz reflexiv aktusait, «qui nous font penser á ce qui s'appelle moi, et á considérer que ceci ou cela est en nous, et c'est ainsi qu'en pensant á nous nous pensons á l'Être, á la Substance.»¹

Pauler helyesen mutatott rá, hogy a filozófia sajátos ismerésmódja a *reductio*.² E módszer útján szerzett ismeretek jellemzője a közvetlenség s velük «valamely fogalom vagy tétel érvényességéből *visszaállítjuk* mindazon fogalom és tétel érvényességének tudatát, melyet a kiindulópontul jelzett fogalom vagy tétel érvényessége *feltesz*.» A filozófia útja így visz az igazi principiumok felé. Ez út másféleségének érzése, a többi tudománytól való eltérése az intuició probléma méhe. Pedig itt szintén a logikus gondolkodás egy különös ítéletfajtája áll előttünk. Nem izolált aktus ez, hiszen principiumok nem ismerhetők meg a hozzájuk tartozó mathémák nélkül; de az sem csoda, ha e megismerést valami tökéletesített tapasztalatnak nézték s így az érzéki intuícióval vetették egybe, mert még Aristoteles is azt tanította,³ hogy a legfőbb principiumokat indukción keresztül szerezünk meg, úgy, hogy az egyes esetektől haladunk az őket éltető általános elvek felé. Pauler legutóbb jellemezte is itt⁴ ezeket az *autotétikus* ítéleteket, melyekben a filozófiai megismerés végbemegy. «Az a kiegészítési művelet ez, mellyel valamely fogalmakhoz mint alanyhoz annak logikai pre-

¹ *Monad.* § 30.

² Pauler Ákos: *A logikai alapelvek elméletéhez*, 5. §. — U. o.: *Leibniz metafizikája*, 34. skk. (Magy. Filoz. Társ. Könyvtára, I.) V. ö. legújabbban e folyóirat múlt évi kötetében a keletkezés és elmulás problémájáról szóló tanulmányát.

³ *Analyt. post.* II. 19. 100 b. 4.

⁴ L. a múlt évfolyam 198. skk. lapjait.

szuppozícióját csatoljuk állítmányként. Közvetlenség, és visszafelé fordultság találhatók ez ítéletek megalkotásában, egyedüli feltétele pedig, hogy az ontologicum fogalmát a logicuméra tágítsuk ki. Az intuíciónban magát az állítmányt keressük meg a logikumok világában. A filozófia, — történetének egész folyamata bizonyítja rá, — mindig sejtette e külön megismerésmódjának fennállását az inductív és deductív módszerek mellett. Ezért nem olvadt bele soha a tudományokba, hanem autonómiájának valami sajátos tárgyban vagy megismerésben keresett támasztékot. A valóság körében maradt, rosszul értelmezett racionalitás tette irracionálissá néha-néha, s a metafizikai intuición alogikus felfogása is a zavaros belátás szülötte, holott már Platon világosan látta (*Resp. 510 b skk.*) a filozófia módszerének regresszív jellegét, az okoskodás és tapasztalat tudományainak progresszív következtetési irányával szemben. A filozófia a legfőbb igazságok, az egységet garantáló elvek felé halad. Útja más, mint a tudományoké, de, nem irracionalis, nem misztikus és nem alogikus.

Az intuición fogalmának kialakulásában nagy szerepet játszott még az igazság objectivitásának mozzanata. Míg minden más megismerésben bizonyos aktivitást, a magunk énjének valami nyomát érezzük, s a subjektumtól, nem tudunk szabadulni, addig a filozófiában mindig arra a »voraussetzungslose Wissenschaft«-ra vágytunk, amelyben tisztán passívek leszünk. Az igazságot megragadjuk, befogadjuk; azt nem megalkötjük, hanem odaadjuk neki magunkat. Emocionális tényezők eredeti belátással párosultan működnek itt közre, hogy itt is olyasféle megismerést keressünk, melynek adata az objectív realitás bizonyosságát keltse föl bennünk.

A tisztuló gondolat előtt azonban világos, hogy a filozófia tételei is a logikus értelem aktusaiból származnak, mert az értelem tevékenységének köre nem merül ki az inductio és a deductio, az analitikus és a szintetikus ítéletek területével.

Nincs tehát szükség rá, hogy a filozófiát, mely tudomány

akar lenni, a misztikára alapozzuk. Az elmétől nem idegen igazság abszolút voltában megnyugodhatunk.

Egész eddigi fejtegetésünk félreértésére vallana, ha valaki azt vetné ellenünk: hogyan lehetne az igazság minden valóságnak és gondolatnak abszolút előfeltétele, ha egyszer — tévedhetünk? Miért nem «igaz» akkor minden gondolatunk?

Meg kell itt fontolnunk, hogy a tévedés, ha nem hazugság, maga is igazság gyanánt gondoltatik. Aztán meg az igazság nem valóság, mely causaliter «hat», hogy eszerint csak igazságokat volnánk kénytelenek gondolni, hanem logikai preszuppozíció, mely a szabadságot nemcsak megengedi, sőt azt involválja. Hiszen ha a gondolkodás *tartalma* is a causalis mechanizmus törvényei szerint igazodnék, akkor az egész tudat fölösleges volna.

En minél jobban érzem a magam elméjének korlátait, annál nagyobbnak látom általában az emberi ész lehetőségeit. S ezért Hegellel tartok, aki 1818 okt. 22-én azzal a meggyőződéssel köszöntött be Berlinbe, hogy «der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes, ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Grösse und Macht des Geistes kann er nicht gross genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muss sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.»

A VALLÁS EGYÉNLELEKTANI GYÖKEREI.

Ismerteti: MARÓT KÁROLY.

A tudományos-quantitatív és a magikus hatómód elgondolása eredetileg azonos; a határok csináltak és újak. A szimpatikus mágia ugyanazon logikai módszerrel dolgozik, mint a modern tudomány¹ és a két terület elméleti szétválasztását csak a mechanikus természetfelfogás késő korszaka hozta. Keppler és Baco számára még nem különvalók és Paracelsus meg Agrippa a babona és varázs egész rendszereit alkották meg, miközben a tudományos fejlődés útjait törték.² De vallásos jelenségek is mutatják, hogy sokszor a quantitatív-okságon épült reális fejlemény utólag szorult az irracionális-vallásos magyarázatra, mikor tudományos alapja valahogyan meghaladtatott, vagy ellefejtődött. Így volt eredetileg gyakorlati célból irányított praktikus eljárás az u. n. guggoló muniáknak sokat vitatott temetési módja. É.-k. Ázsia vagy a le Monstier melletti sziklabarlang ősi lakónál stb. a halott guggoló helyzetben való összekötőzése tisztán helykímélés, a temető-terület legnyereségesebb kihasználása. (A gyakorlat közelfekvő is, mert hasonló ülőhelyzet — népek jelentős százaléka számára — a helyetfoglalás legtermészetesebb módja.³ Ahol azonban — akár civilizált fokon, akár pld. a változott körülményekbe fejlődött kínaiaknál stb. — az eredeti praktikus ok kiesett vagy értelmetlenné vált, helyét utólag irracionális magyarázat foglalta el (a tény «vallásos» felfogása), mely a feltűnő és érthetlenné vált adottságban esetleg a kóbor ember (lélek) megkötését vagy

¹ Jevons, Introduction, 28—35. l.

² Vierkandt, Globus 92. kötet. 40. l.

³ Preuss, Dis Begräbnisarten der Amerikaner und Nordost-asiaten 1894., Kül. 73—78. §. közzét. Felfogása e hely ismerete előtt alakult.

az embrionális helyzet utáncsinálását látta. Ahol aztán ez a hit alapja az ilyen temetési szokásnak, ott már vallásos, ahol meg praktikus okok, ott ugyanaz a szokás «tudományos» alapú, de persze a két indíték gyakorlatban sokszor elválaszthatatlan. Ugyanígy az állatok utánzása és megévése¹ eredetileg a drasztikus eredetmagyarázatnak és földhöz tapadt racionalizmusnak (a még csak embrionális logikával dolgozó Judásnak) megfelelő és kényszerű gyakorlat, de mi ma, vagy azok az asztráliaiak is, kik már a fejlődés és a változó körülmények további fokára kerültek,² vallásiaknak tekintik azokat. Ki dönthetné el, például, hogy a pueblo indiánok tudományos, illetve vallásos meggyőződése ingott-e meg akkor, amikor látták, hogy európaiaknak az ő «vallásos» ceremóniáik nélkül sikerül a vetés, terem a gabona? Hitetlenségükből³ mindenesetre átlátszik, hogy a vetésről való pozitív ismereteik szerint az illető ceremóniákat elengedhetetleneknek gondolták a termés létrejöttéhez. — Ugyanígy kell bizonyos vallási tilalmakat (az u. n. tabukat) eredetileg az egykor erősen érzett valóságos összeférhetlenség természetes-praktikus parancsainak tekintenünk.

A feltételek, melyek egy praktikus cselekedet vallásossá fejlődését elősegítik, áttetszők: a szóba jövő cselekvésfajták valahogyan mindig olyan ambivalensek, hogy régi, reális alapjuk helyébe kellő támasztékot adnak valami, ezen felül

¹ V. ö. E. Philologiai Közlöny, 1916., 36. kk. és 1917., 690. kk. II.

² A totemisztikus Tarunta-klán hagyományai — mint Spencer & Gillen állítják — olyan szociális formákról szólnak, melyekben a totemizmus jellemző szabályai ismeretlenek, más szóval: amaz időkben e már kétségkívül megvolt képzetekhez még nem fűződött a vallásos-szociális jelentőség gondolata. Így a totemizmus az egyes törzsek speciális világtudata és -képzése alapján természetes cselekedeteknek további fejleménye, sem nem általános, sem nem elsődleges vallás, a mint Durkheim vaskos tévedéssel látta, hanem bonyolult vallásos-társadalmi berendezkedés. (V. ö. Toutain, L'histoire des religions et le totémisme; Transactions of the third Internat. Congr. of religions 1908., II. 125. k. 1.; Wundt, Elemente der Völkerpsychologie 1912., 19. l. stb.)

³ L. Brinton, Religions of Primitive Peoples 1897., 133. k. 1.

való jelentőség beleérzésére és hogyha (fordítva) már irracionálisan értjük őket, átérződik rajtok a reállogikai alap is; szóval mindég racionálisak, de a gyakorlatban szükségkép irracionálisak is lehetnek. Egy másik jellemző vonásuk, hogy legnagyobb emberi értékeink (termékenység, élelem, halál stb.) vonalába esnek. — Így persze külső tényezők is oly irányban lesznek a vallásossá indításban fontosak, amennyiben — egyfelől — kényszerítenek a magyarázatra (tehát elsősorban a vitális érdekre utalók), másfelől alkalmasak oly komplikációkat okozni, melyek a kielégítő tudományos magyarázatot relative lehetetlenné teszik, mert velünk született magyarázó szükségletünk feltartóztathatatlan mozdonya elé kényszerűen illogikusoknak tetsző tüneteket vetnek.

Egyszóval: vallásos jelenségek gyökereit elsősorban a racionális, de bizonyos helyzetben szükségkép irracionálisnak tűnő, vitális jelentőségű cselekedetek speciális csoportjai közül kell keresnünk.

Emberi zártságunk és mindennel szemben rideg másféleségünk, (hogy számunkra minden csak velünk és rajtunk keresztül van,) okozza, hogy a világot csupán emberszerűségünk szűk határain belül és emberségünk nyelvén érthetjük (*πάντων μέτρον ἄνθρωπος*). Ezért van, hogy központi fontosságra olyan benyomások hívatottak bennünk emelkedni, amelyeknek indítékai legáltalánosabban és legkészebben kínálkoznak a magunk lehető legteljesebb beléjük érzésére, leginkább emberfajtajuk, illetve ilyenül észlelődnek. A kialvó tüzet, fényt, csillagot, a korhadó fát — a bennök rejlő emberszerűség alapján — életünk elhanyagolása gyanánt centralizáljuk magunkban.¹ Minthogy a külvilág jelenségei között az állatok és tulajdonságaik a leghasonlóbbak hozzánk, érthető a totemizmus és az állatmesék primitív népeknél

¹ Az azonosulás-érzés maximumát jelenti, amikor a természeti jelenséget annyira hasonlóknak érezzük magunkkal, hogy nevét emberi dolgaink jelölésére használjuk (luna—laune) vagy a dolgot hozzáhasonlítjuk (záporbeszédű stb.).

meg gyermekeknél szinte általános megjelente és a bele-
érzésnek velök kapcsolatban egészen az azonulásig olvadó
formái. Mint a bennünk folyó processzusok lecsapódásai,
a nyelvek is a természeti jelenségek számos vonásának
antropomorf látását hangsúlyozzák; velök csak úgy és csak
azt tudjuk kifejezni, ami és ahogy alkalmas volt, hogy
magunkat belevigyük: a közlés az ama dologba beleértett
embert is kifejezetten magában hordja.¹ A felhők a leg-
közönségesebb — nem költői — beszédben is lassan húzódnak,
könnyen lebegnek, vészterhesen lógnak, rohannak, fenye-
getnek; a völgy terjed, a síkság kitarul, a hegy emelkedik.
Így nem lephet meg, ha nemcsak a nyelvnek, de mindennek,
ami valamiféle általános, belső nyilvánulás életrehozására
vagy erősítésére alkalmas, így a vallásnak a középpontjában
is, szükségkép organizmusunk irányába eső, arra emlékeztető
jelenségeket találunk, amelyek napokon át tulajdonkép
meglevő «részeinket» használtatják velünk. Hogy a gyűrűs
ékek bizonyos fajtáival, sok hajviseletváltozással, a teto-
válással és hasonlókkal végrehajtott cselekedetek oly álta-
lánosan vallásos jelentőségűekké váltak, egyszerű oka:
e dolgok formái találkoznak megfelelő testrészeink fizikai
gondolatával vagy azt folytatják s így kínálkoznak, hogy
beléjük éljük, bennök éljük ki magunkat.

De minden érzéshangulat és színezet is fizikai alapokon
nyugszik: lelki események rezonanciáját is fizikumunkban
érezzük. Nem kell Jamesig menni, aki szerint a minden esetben
előbbvaló fizikai elváltozások reflexszerűen okozzák hangu-
lati megindulásainkat²; annyit mindenki elismer, amit
a nyelv is számtalanszor kifejezésre juttat,³ hogy fel-
indulás, düh stb. egybeesik lélekzésünk, vérkeringésünk,

¹ Th. Lipps. *Asthetik*, 1914², 496. k. 1.

² Tehát azért vagyunk szomorúak, mert sirunk; hangosak,
mert ütünk; ijedtek, mert reszketünk stb. A további érveket
l. James—Dürr, *Psychologie* 1909., 376. kk. II.

³ V. ö. R. Kleinpaul — persze nagy kritikával olvasandó —
könyvében, *Volkspsychologie* 1914., Kül. 13—55. II. közölt.

izmaink stb. rendkívüli viselkedésével¹ és hogy minden lelki-érzelmi színeződés még akkor is összefügg organizmusunkkal, ha az ész- és akaratelemek bonyolult szálrendszerében már elvész számunkra a fizikai fonál (pl. a hármas szám keltette visszhangban). Szóval azt az örömrészt, melyet a részeinkhez hasonló dolgok rezonanciája alapján részeinknek vélt használata támaszt bennünk, lelkünket érintő jelenségek is — a magok fizikai alapja révén — ép oly mélyen éreztethetik bennünk, mint a direkt fizikaiak: mindkét esetben egyforma intenzitással magunkat éljük meg.

De már most az élet törvénye, hogy az energia működjék, az ember emberkedjék, minden részünk és árnyalatunk érvényesüljön; a levés tökéletessége a tökéletes levés. Minden hajlamunk működni és e működés szabad, az erőnyilvánulás és könnyűség együttesében rejlő örömet érezni és éreztetni akarja, holott a mindennap szürke robotja aránylag kevés erőnköt és azt is egyoldalúan veszi igénybe. Ha tehát most azzal, hogy egyes részeinkhez hasonlóknak érezzük őket, bizonyos külső dolgok és benyomások eme részeket megrezonáltatják és így e részek szerepeltetésének érzeteit keltik bennünk; ha — ehhez — megfontoljuk, hogy nemcsak az emberi rendeltetés aktív élése öröm, de passzív vesztegeltetése vagy kudarca egyben szomorúság is² és hogy életműködéseinket tudatos vagy tudattalan boldogságakarásnak kell szabályoznia,³ — akkor a magunk

¹ Harag, félelem, szerelem, gyűlölet, öröm, bánat, szégyen, büszkeség stb. viszonylag erős testi visszhanggal kapcsolvák össze; a lealázás «keserű íze», reakciót támaszt emésztő szerveinkben, fizikailag betegre is tehet. — Szokástörvények (pl. ruhaszaggatás gyászban) és mondák (a kővé meredt Niobe) gyakran vastagítják meg érzelmeink e fizikai alapjait.

² A Preyer-megfigyelte! 15 hónapos gyermek mérgesen fordult el vagy felkiáltott, ha olyan szót mondtak ki, melyet nem tudott ismételni (W. Preyer—Schaefer, Die Seele des Kindes 1912⁸, 292. l.) L. hozzá K. Groos, Spiele der Menschen, 379. l. is.

³ Féré kísérleteihez (Sensation et mouvement: études expérimentales de psycho-mécanique, 1887.) v. ö. még Hirn Yrjá—Barth, Der Ursprung der Kunst, 30. k. l.

kiélését jelentő örömrészeknek fiziológiai mérésekkel is kimutatható visszahatásai kétségkívül készséget fognak szervezetünkben teremteni az ilyenféle örömrészek ismétlése irányában, vagyis a külvilág és az események emberi vonásai nemcsak legáltalánosabban és legjobban érintenek bennünket, de ösztönösen is igyekezni fogunk, hogy minél több dologgal kapcsolatban, minél többször éljük ki magunkat: a dolgokban és benyomásokban ható hasonlóság eudemonisztikus jellegénél fogva aktivitása töltött, motorikus, narcisszisztikus-autotelesztikus teljességgel kielégítendő tényező lesz és nemcsak megérezni, de keresni és teremteni is fogja a hasonlóságokat, mert a kedély vitális izgalma ösztönösen és a teljes jogosultság híjával is elébök fog menni, a legkisebb indítékban is emberszerűséget néz bele, hogy megfelelő emberi vonását, — melynek skartba tevését absolute vagy relative fájlalandónak érzi — öntudatlanul is kiélhesse benne. Ha nagyon nélkülözöm a választ, szeret-e vagy nem egy szeretett lény (az örömhány maximális fokán!), lelkiállapotomnak erősen vitális érdeke önkénytelenül terel oda, hogy pl. a számok kettős lehetőségét (páros-páratlan) vagy az események alternatív jellemét (sikerül, nem sikerül?) — elhamarkodottan is — a határozott és megbízható emberi igenlés vagy tagadás képességében lássam hasonlónak. Sőt felléphet e tendencia, ha az adott-nak vélt hasonlóságból semmi külső realitás nincs is adva és maga a hiányt érző bensőnk önmagából vet ki — persze ön- és céltudatlanul — valami, éppen rendelkezésre kínálkozó anyagot, hogy (névlegesen) külső hasonlóságot teremtsen, melynek visszahatása a kiélés után való vágyunkat és ennek örömét lehetővé tenni hivatott. Ilyen kivetítések (motorikus kirobbanások) *a kifejező, helyesebben kiélő mozdulatok* — nem a besoin de créer (mint Ribot mondja), de a besoin de vivre eredményei; — ilyenek a hanggyakorlatok, dobolás ujjainkkal az asztalon, a maniakusok Bewegungsdrangja, a megokolatlan indulatnyilvánítások pathologikus esetei, a mozgásokban való általános kéjelgés és, mint a differenciáltabb

formák egyike : a kibeszélés, a szó,¹ mely az organizmusunk szerint halaszthatatlanul kívánatos, de valóságban lehetetlen elintézés (megélések) helyett az elintézés házi pótlékait (Wunscherfüllung !) indulatszókban, felkiáltásokban² (átkok «imák») stb. teremti meg magának. Ez a szóadta visszahatás nem a nélkülözött kiélés ; de ugyanazon, tétlennek fájlalt részeink vitális mozgásának illuzióját kínálja és ha halvány visszhangként is, de teljesen hasonlót ad a nélkülözött örömerzéshez.³ Így vezetjük le a nevének kiáltásával tárgyiasított hasonlóságban egy elvesztett ember életének (=feltámasztásának) elviselhetetlenné nőtt óhaját; ilyen jótékonyan visszaható a mi «jaj nekem», «segítség», «jaj anyám» stb. féle kitöréseink és ama felkiáltások (mint az *áz* a linokban, az *iz* a paienban), melyek az isteneket teremtettk (ősimák). Így adja minden *cselekvő mozdulat* is a nélkülözött életkiélés alkalmát. Ilyen már a szó és tett határán álló sóhajlás, amikor az csak »un élan sans tristesse, Un poid levé du coeur que le bonheur oppresse« (Lamartine), ilyen a parlagi yankee szükséglete — shake hands with somebody — mikor a winchesteri katedrális szépségei éreztetik lelke tehetetlen éhségére,⁴ ilyen, ha az ideges Vilmos császár vonatra ült vagy vadászni ment, a »besoin de sortir, de marcher«, az »instinctive et inapaisable envie de rechercher et de retrouver quelqu'un«⁵ ; így szúr Duroy ollóval az újságíró előtte fekvő névjegyébe, kivel másnap meg kell verekednie — au milieu du nom imprimé, comme s'il eût poig-

¹ Hogy ez a legegyszerűbb és legrégibb-e, nem fontos ; a mimikus kifejezőmód esetleg eredetibb, de míg a homo alalus a néprajzban ismeretlen, e feltevés csak az elméleti lélektan alapjain támaszkodhatik. V. ö. Hirn, 149. kk.

² A kifejező szó megélés jelentőségét érezzük akkor is, amikor ijedten térünk ki a vitális fontosságú dolgok — különösen első — megnevezése (kiejtése) elől (szerelem, halál szavak! Eumaios nem szereti holtaknak vélt gazdája nevét kiejteni, Od. XIV. 145. kk. stb.).

³ Eredetileg maga az első megszólalás is (hogy beszélni kezdtünk) ilyen levezetés.

⁴ P. de Coulevain, Sur la branche, 219. l.

⁵ Maupassant, Notre Coeur (Oeuvres complètes) 9012., 114. l.

nardé quelqu' un —¹; így rohanna a fiatal parasztlegény Anzengruber »Pfarrer von Kirchfeld«-jében, a boldogító ,igen' után, egyenest a kocsmába — verekedni. Ürügyteremtő cselekvés adja a belső kielésszükségleteknek a kielégülési öröm nélküli hangulatait. A gyűlölt vagy rettegett ellenség halálán bonyolódottságuktól is gátolt érzelmek — önrendelkezésökben — megfelelést teremtenek a benső feszültséghez: a halottba harapnak vagy megeszik; a primitívek egy kedves ember halálán önmagukat bántalmazzák, fáinak gyümölcseit leverik, eszközeit, nőit stb. mellé «áldozzák» stb.² Aki harc előtt áll, vad táncba kezd, játékból vagy valóban öl (állat- és emberáldozatok harcok előtt!), sőt végső izgalmában öngyilkos is lehet (az önfeláldozás már másodlagos cél megjelölése a döntés befolyásolásának!). A primitív aggodalma, ha pld. földje száraz, palántája gyenge stb., «csinál valamit» — nemhogy a földjével, de hogy ezzel vonatkozó lelkiállapotával rendbejőjjön, esetleg csak ugrál («án-col») dühében, esetleg — érthetően — felrévlő tudása önkénytelen irányában, nemisége szabadraengedésével és egváb módokon «megcsinálja» a termékenyítő erőt.³ Így lesz a cselekvő ürügyteremtés egyik legfontosabb módja a mimikus cselekvés. Akinél heves vágya elérhetetlen embert akar megölni, idegmechanizmusának kormányzata szerint és határaiban játssza el magának a hasonló lehetőséget (rontó varázs); aki esőt vagy akármily hatalmában nem álló beavatkozást érez lelki egyensúlyához elengedhetetlennek, legegyszerűbben (ha tudatlanul is) már beidegzett tudomásától irányított mozdulatokat fog tenni.⁴

¹ Maupassant, Bel Ami, 1898. kiad. 162. l.

² Nilsson, Griechische Feste 1906., 406.

³ Hasonló mozgástendenciák szerepelnek a gyermekek játékainál is: Groos, i. h. 120. kk. II.

⁴ Itt csatlakozik az ábrázolás kérdése is, mert a mimikus (vázoló) mozdulat könnyű és egyenes átmenet a vázlatos rajzhoz, ezen át a festészethez, illetve íráshoz, akár amint az alaska-indiánusoknál Mallery, a középbrázíliai benszülötteknél v. d. Steinen figyelték meg (a legegyszerűbb, homokba írt magyarázó rajz

E kifejező mozdulatoktól azután már világos a vallásfejlődés útja. Amint a linos panaszhangja (ā) és a paian újjongása (η) csírája a himnuszoknak,¹ úgy vezet — folytatólag — az út a himnuszon át az isten hithez. Leuba jogtalanul ítéli el² az álneves Digamma megértését, hogy a komoly ima az élet nyomasztó lehangoltságaiban mindég lényegesen könnyített lelkén, eloszlatta a felhőket és a lelki boldogságérzés megfelelését szokta magával hozni. E szavak többet jelentenek, mint a vallásos hívó egyéni ügyét; ez az ima — kifejezőmód istenteremtő voltának megérzése. Az ima nem az istenek kedvéért lett, *nekem* szükséges a felkiáltás és azután le mot c' est l'artisan des idoles (E. Scherer). Mikor a maorik Haaüről először vándoroltak ki Új-Zeeland szigetére, legendájuk szerint az ősi isteneket nem, csak a hatalmas imádságokat vitték magokkal, melyeket a «meghalló» isten úgyis rögtön teljesít: lesnie kell reájuk.³ Ez a helyes sorrend. Istenhit sehol nincs fohász nélkül és a legrégibb himnuszoknak meg imáknak árulóan evokációs a jellemük (babyloni, római, orfikus himnuszok stb.) És persze, amint a segítségkérő szavak, úgy teremtenek istent a hálaadás vagy megbánás indulatainak kiömlésén keresztül a résztvevés felhívásai és nemcsak az imák, hanem általán a szónak tulajdonított erő minden kibuggyanása (tehát az orális varázsrítusok esetei) is rendelkezik ezen belső potenciával.

(Folytatása következik).

közvetlenül csatlakozik a magyarázó mozdulathoz: Unter den Naturvölkern C. Brasiliens, 230. l.; v. ö. Hirn, i. h. 155. k., akár pedig úgy, ahogy Groos képzei (406. l.), hogy t. i. a vonalakat a »spielendes Experimentieren» vonatja a homokba és a véletlenül támadt hasonlatosság észlelése vezetett át a tudatos reprodukáláshoz.

¹ K. O. Müller, Geschichte d. Griechischen Literatur I. 1841., 31. l.

² A psychological study of religion, 218. kk. ll.

³ Sir George Grey után idézi Brinton, i. h. 103. k.

A SZÍNEK ÚJ RENDSZERE ÉS ELMÉLETE.

PIKLER GYULA előadása.

A fönti címen szabad előadást tartott *Pikler Gyula* Társaság 1919 február 21-iki felolvasó ülésén, a következő tartalommal :

Előadó elfogadja Hering tanát a tónusos színek (*bunte Farben*) specifikus világosságáról. De módosítja annyiban, hogy szerinte a piros és a zöld középvilágos ; kiegészíti továbbá avval, hogy szerinte a sárga és a kék egyforma távol vannak a középvilágosságtól. Így a tónusos színek egy rendszerét nyeri, amely kiterjed úgy a világosságok, mint a tónusok sokféleségére és amelyben a tónusok kitűnő pontjai és átmenetei összeesnek a világosságok kitűnő pontjaival, illetőleg átmeneteivel és megfelelnek a tónustalan színek (*tonfreie Farben*) kitűnő pontjainak, illetőleg átmeneteinek, amint a következő jelképezés is mutatja :

| | | | | |
|--------|-------------|--------|---------------|-------|
| | Sötétszürke | Szürke | Világosszürke | |
| Fekete | ————— | | | Fehér |
| | Pirosaskék | Piros | Pirosassárga | |
| Kék | Zöldeskék | Zöld | Zöldessárga | Sárga |

A tónusok egymásutánja a tónusos színek Hering-féle körében így összeesik a specifikus sötétől a specifikus világos-
hoz való átmenettel, mely két úton történik, a piroson és a
zöldön át ; a Hering-féle tónuskör kettős világossági egye-
nessé lapul össze. A tónus így még sokkal erősebben világos-
sági ténynek mutatkozik, mint Hering tanában.

Ehhez az új színrendszerhez az előadó új színelméletet
fűz. Része ez az érzéklés azon új általános elméletének, a
melyet *Sinnesphysiologische Untersuchungen* című munkájá-
ban felállított. Annál bátrabban terjeszti ki azt a színekre is,
mert e munka nagyszámú bírálói csaknem valamennyien el-
fogadták vagy legalább nagy valószínűséggel helyesnek talál-
ták és vissza egy sem utasította. Ezen általános elmélet sze-
rint az érzéklés az ingert ellensúlyozó alkalmazkodás. Kisebb-

nagyobb világosságot e szerint az elmélet szerint a szervezet úgy érzékel, hogy kisebb nagyobb ellensúlyokat alkot a látószervre ható ingerekkel szemben. Illetőleg autochthon közepes állapotából kiindulva nagyobb feszülés által a világost egészen a fehérig, elernyedés által a sötétet egészen a feketéig érzékeli; ez a két folyamat lép az előadó elméletében a Heringtől föltett disszimiláció és asszimiláció helyébe. Elméletének a tónusokra vonatkozó részét az előadó Fechner ismert kísérletére alapítja, mely szerint a fehér inger pirossárgának látszik, a fekete meg zöldeskéknek, ha bizonyos gyorsasággal hattatjuk a látóhártya egy helyére a fekete, illetőleg a fehér inger után. Ezt a kísérletet az előadó odafejleszti, hogy a fekete-fehér, a fekete-középszürke, a fehér-fekete, a fehér-középszürke egymásutánok ugyanily rendben sárgát, pirosat, kéket, zöldet adnak második színül. Az előadó ezt a tényt úgy magyarázza, hogy ama gyors egymásutánánál a szervezetnek a második ingerhez való alkalmazkodásnál az elsőhöz való még fennálló alkalmazkodottságát le kell győznie; e legyőzési folyamat szüli a tónusos színeket. Ezt a magyarázatot onnan veszi, hogy szerinte a sárgában és pirosban tényleg a feketének, a kékben és zöldben tényleg a fehérnek legyőzöttségét lehet szemlélni a fehér és a középszürke, illetőleg a fekete és a középszürke javára. A hosszú hullámok is azért láttatnak szerinte pirosat és sárgát, mert az alacsony rezgésszám inger a fekete látására, mely ingernek felszólítását azonban legyőzzük ezen hullámok nagy energiája miatt, mely fehér látására hí fel; a rövid hullámok meg azért láttatnak szerinte zöldet és kéket, mert a magas rezgésszám inger a fehér látására, mely ingernek felszólítását azonban legyőzzük ezen hullámok csekély energiája miatt, mely fekete látására hí fel. A rezgésszám egymagában szerinte tónustalan világosságra való inger és csak a rezgés energiájával, a kilengés nagyságával együtt tónusinger. Ezen elmélettel előadó a komplementárizmust, a három független változó és a színvakság tényeit is magyarázta.

Az előadás egy nagyobb munkának része, mely *Hypothesenfreie Theorie der Gegenfarben* cím alatt nemsokára önállóan fog megjelenni.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Kurt Goldstein und Adhémar Gelb. *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirn-verletzter.* (Zeitschr. für die ges. Neurologie und Psychiatrie. 41. köt. 1—142. lap.)

A háború alatt beláthatatlan számú pszichiatriai eset leírása jelent meg, melyek közül azonban keveset dolgoztak fel oly módszerekkel és oly szempontok szerint, hogy azokat pszichikai mechanizmusunk megvilágításánál, komplikáltabb tudatjelenségek analizálásánál, továbbá lélektani elméletek és felfogások megbírálásánál felhasználhatták volna. Ennek a körülménynek nem az az oka, mintha a pszichiaterok és a neurológusok nem a kellő óvatossággal végezték volna munkájukat, bár — itt is lenne sok megjegyezni valónk, különösen a minden értelmezés és szempont nélkül közölt eseteknél, melyek inkább megterhelik, mint gazdagítják a pszichiatriát, — hanem elsősorban az, hogy nem ismerve a lélektan problémáit, nem tudják felhasználni az eseteket alapvető kérdések és vitás felfogások eldöntésére s így az a rendkívül értékes pszichiatriai anyag a normálpszichológia számára majdnem teljesen elvész. Az esetek feldolgozásánál a lélektani szempontok mellőzése vonja maga után a leírások szokásos sematikus voltát és a vizsgálatnak azt a módját is, amely nem azt kutatja, ami *van*, — tehát nem veszi fel a beteg pszichogrammját, — hanem arra helyezi a fókust, ami *nincs*. A szokásos betegtörténetek nem adnak nekünk világos képet a beteg pszichikai állapotáról s azokról a sajátosságokról, a pszichológia számára legbecsesebb elváltozásokról és módosulásokról, melyek csupán lélektani kérdésfeltevések és exakt lélektani módszerek segítségével állapíthatók meg. A munka, melyet itt ismertetni fogok egy pszichológus (Gelb) és egy pszichiater (Goldstein) együttműködéséből származik. Feladatuk volt egy agysérült alexiás egyén optikai szemléletének rendszeres vizsgálata. Már az előzetes vizsgálatnál kitűnt, hogy a beteg, látóképességének sértetlensége ellenére, optikai benyomásait feldolgozni nem tudja, úgy hogy ha tisztán látási benyomásaira kell támaszkodnia, a legismertebb alakokat, mint szavakat, geometriai alakokat, tárgyak rajzait nem tudta felismerni. Ha ily alakokat tachistoskopikusan exponáltak a betegnek, a felismerés nem sikerült. Ha azonban az észlelési időt nem korlátozták,

akkor a betegnek sikerült pld. az olvasmányt elolvasni; de egyuttal azt tapasztalták, hogy az olvasással együtt kis, alig észlelhető mozgásokat végzett kezével. Azaz a beteg csak úgy tudott »olvasni«, ha az előtte fekvő olvasmány betűit a levegőben utánnairhatta. Ha kezét lefogták, akkor a fejével írt; ha pedig fölszólították, hogy ne végezzen semmiféle mozgást, akkor nem volt képes még a legegyszerűbb betűket sem felismerni. Miután az »olvasásnál« a beteg egyedül az írómozgásra volt utalva, természetes, hogy ha a betűk szokatlan módon voltak írva, s ezáltal a megfelelő kézmozgások eltértek a betűkhöz egyértelműen kapcsolódó mozgásoktól, a betűket nem ismerte fel, a szavakat nem »olvasta« el. Nemkülönbön lehetetlenné vált az »írva-olvasás«, ha egy tisztán írt szót néhány vékony vonással keresztül húztak, anélkül azonban, hogy az normálisok számára olvashatatlanná vált volna. A beteg ily esetben nem vette tekintetbe a vonalak jelentőségét, így hol a betűről a mellékvonalakra, hol pedig a mellékvonalakról a betűre ment át. E jellegzetes *kicsuszamlást* ki lehetett kerülni, ha a betűket és a mellékvonalakat különböző színnel írták.

A további vizsgálatok folyamán kitűnt, hogy a beteg egyszerű geometriai alakokat is csak akkor tudott megnevezni, felismerni, lerajzolni vagy nevével identifikálni, ha a megfelelő mozgásokat elvégezte. Ez kizárólag fejmozgással történt.

Az optikai alakok felismerése azonban bizonyos feltételektől függ. Először is a tárgynak olyanak kell lennie, hogy *adágot* mozgáshoz vezessen, azaz olyanhoz, mely a betegben a tárgy értelmének megfelelő élményt váltja ki. Például, ha az exponált minta olyan természetű volt, hogy a beteg az utánarajzolásnál oly ponthoz érhetett, amelytől különböző irányba vehette útját, vagyis ha a mintához nem koordinálódott egyértelmű mozgás, akkor nem tudta felismerni a tárgyat. Egy további feltétel, hogy a motorikus élmények ne legyenek nagyon komplikáltak, s végül az exponált tárgynak nem szabad olyanak lenni, hogy a felismerés tisztán *optikai* sajátosságokon alapuljon. Így például perspektivikus vonalrajzoknál zavarba jött a beteg, mert az ábrázolt perspektívának felismeréséhez nem lehet motorikus úton jutni.

Megjegyzésre méltó, hogy a beteg a vizuális tárgyakat nem az u. n. *látszólagos alakjukban* látta, — legalább is *binokuláris* szemléletnél, — hanem *valódi*, tehát a retinaképnek megfelelő alakjában. Fontos továbbá az a megfigyelés, hogy a beteg, —

geometriai figurákkal és betűkkel ellentétben — *képeket*, melyek eseményeket és szituációkat ábrázoltak és *közönséges tárgyakat* lassabban ugyan, de elég jól felismert és pedig *mozgás nélkül is*.

E kísérletek még magukban véve nem világosítanak fel bennünket a betegben lejátszódó optikai élmények *qualitativ* természetéről. Ki kellett tehát kérdezni a páciens *»látásának«* módjáról, vagyis a jelenségeknek fenomenológiai analizisét kellett adni, önmegfigyelés alapján.

A kísérletek, melyek lehetővé tették, hogy a beteg optikai élményeiről beszámolhasson és hogy mi világos képet nyerhessünk a benne lejátszódó élményekről, azt igazolták, hogy optikai benyomásainak *specifikus sztruktúrája*, ami ugyanis a körnek, a háromszögnek, pontokból alakított figuráknak, egyenesnek, görbének specifikusan jellemző alakjában nyilvánul meg, nála teljesen hiányzik. Ő csak foltokat, görbületeket, éles sarkokat, valami hosszú és vékony feketeséget, alulról felfelé irányuló szürkéséget, de nem geometriai alakokat, egyenest, görbét, horizontális és vertikális vonalakat lát. De bármennyire is jellegtelenek, kuszáltak, leírhatatlanok voltak a beteg számára az exponált alakok, már *optikai benyomásai* alapján is képes volt az objektíve különböző minták között *külömböséget* tenni, de ennek ellenére az alakzatok *felismerése* csupán a megfelelő mozgások végzésével történt. Tehát a felismerés alapja *nem optikai, hanem motorikus* élmény volt. Az u. n. utánna haladó mozgások nem követték szolgálai módon a mintát, hanem a betűt vagy ismerős figurát csak egy jellemző részletében s ennek alapján találta ki a beteg, hogy a jelen esetben miről van szó.

Rendkívül érdekes, hogy az optikai alakzatok egységes felfogásának hiánya a külvilág mozgási tüneményeinek felfogásában is megnyilvánult. Ahogy az optikai alakok felismerésénél a részletek *szukcessziv* és nem szimultán felfogása szerepelt, úgy a beteg a mozgás látásánál a mozgó tárgy helyzetének *szukcessziv* változását pld. kisebb mozgásoknál a kezdő- és a végpontot tudta csak észlelni, de *soha sem magát a mozgást*. E megállapításból a szerzőkkel szemben azt következtetem, hogy az optikai alakok esetében sem tudta a beteg a mintákat *mint olyanokat* felfogni, hanem csupán bizonyos vizuális emlékképekkel identifikálta.

A beteg felületszerű alakzatokat mint pld. színnel kitöltött geometriai alakokat, színes képeket, tárgyakat, minthogy azok konturjának követése sokkal könnyebb, mint vonásokkal rajzolt

tárgyaké, gyorsabban és jobban fogta fel. Innen származik az a tendencia, hogy vonásos rajzoknál gyakran a felületszerű *hátteret* fogta fel képnek. A beteg a képeket és tárgyakat optikai sajátosságaik útján ismerte fel, illetve találta ki. Ha a rendelkezésére álló optikai tulajdonságok nem voltak elegendők, akkor motorikus képzeteket hívott segítségül.

A továbbiakban a beteg írásáról, rajzoló képességéről és végül optikai emlékképeiről számolnak be a szerzők, mely utóbbiaknál ki akarják mutatni, hogy a beteg optikai emlékképeket nem tudott felidézni.

A leírt eset egy az irodalomban eddig még elő nem fordult *tiszta appercepciós lelkivakság* képét mutatja, ahol nem a vizuális szemlélet tartalma és a többi pszichikai komponens közötti kapcsolat van megszakítva, hanem maga a külső, az *érzéki szemlélet*, az optikai és térelemeknek szintetikus felfogása van megakadályozva. E kórképnek analógiája az u. n. melódia-süketség esetei, midőn az egyes hangok hallásának zavartalansága mellett a hangok melódiává való alakítása nem sikerül. A pfænomenológiai vizsgálatnak egyik legfőbb eredménye, hogy megtudtuk, hogy a tartalmak, melyeket eddig a térszemlélet elemeinek tartottunk, (mint pld. az egyenes vagy görbe vonal) valóságban már appercepciós művelet alapján előálló magasabbrendű pszichikai alakzatok.

Révész Géza.

Kéri Hedvig: *A színek lélektani rendezésének kérdése.* Közlemény a fővárosi Pedagógiai Szeminárium pszichológiai laboratóriumából. (Népművelés. 1917.)

Az érzeteknek egyrészt lényegükből eredő, másrészt pszichológiai elvek alapján alkotott rendjének kérdésével különösen Hering (*Lehre vom Lichtsinne*), Brentano (*Untersuchungen zur Sinnespsychologie*) és a referens (Az érzetsorok fenomenológiai és genetikai vizsgálata és *Grundlegung der Tonpsychologie*) foglalkozott. Az alapszínek rendezésének kérdését először Révész Emil vette beható vizsgálat alá, ki eredményeit e folyóirat 2. kötetében ismertette. Kimutatta, hogy annak ellenére, hogy a négy alapszín között közvetlen hasonlóság nincsen, felnőttek és iskolaköteles gyermekek az alapszíneket minden esetben mégis természetes sorrend értelmében csoportosítják, sőt az esetek túlnyomó számában abban a sorrendben, amelyben a színek a színeképben elhelyezkednek (piros-sárga-zöld-kék). Az alapszíneket tehát

olykép rendezik, mintha a köztük levő színárnyalatok is adva volnának s így a közvetlen hasonlóság lenne a rendezés alap-tényezője. Az alapszíneknek ezt a rendjét pszichológiai vagy quasi-hasonlósági sornak nevezhetjük.

Kéri azt a kérdést veti fel, vajjon kisebb, 4 és 6 év közötti gyermekek, — kik ítéletükben majdnem kizárólag érzéki benyomásaikra támaszkodnak, — a jelzett feladat megoldásánál épúgy fognak-e viselkedni, mint a felnőttek.

Exakt vizsgálat alapján kitűnt, hogy kis gyermekeknél az alapszínek rendezésénél a közvetlen hasonlóság mellett még egy szempont szerepel. A gyermekek ugyanis a színeket egyrészt a fentemlített pszichológiai szempont (quasi-hasonlóság) értelmében, tehát természetes rendjökben, sőt sok esetben spektrális sornak megfelelően rendezték, míg más esetben olyképen, hogy komplementär szín párok (piros-zöld-sárga-kék) kerültek egymás mellé.

Míg a felnőtteknél és iskolás gyerekeknél a színeknek egymást vonzó ellentétességének nem volt szerepe a sor rendezésénél, addig kis gyermekeknél ennek oly jelentősége volt, mint a természetes sorrendezést befolyásoló quasi-hasonlóságnak.

Megállapította továbbá Kéri, hogy úgy általában a pszichológiai sorok, mint különösen a spektrális elrendezés a korral nő, ezzel szemben a komplementär szín párokból álló és minden pszichológiai szempontot nélkülöző sorok száma a korral feltűnően csökken, úgy, hogy az iskolakötelezettség korszaka határvonalat jelent még a színqualitások rendezésének motivumaira nézve is.

Révész Géza.

J. Geyser : *Neue und alte Wege der Philosophie*. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung. Münster i. W. bei Heinrich Schöningh, 1916. 8-r. 302. l.

Éles kritikai szellem, világos előadás, a kutatások önálló folytatása, az eredmények tovább fejlesztése jellemzi Geysernek ezt a munkáját is. Husserlt korunk Descartesjének nevezi, aki érthető előadás tekintetében a francia filozófus mögött marad, de éleslátása, szelleme és szívóssága révén melléje állítható. Jellemző az új filozófiai kezdet követelése, szerinte is a filozófiának szigorúan tudománynak kell maradnia. Ujjáépítés az ő filozófiája; eredeti összekapcsolása a platonizáló arisztotelizmusnak és a

kartezianizmusnak; ismerettani alapiránya racionalisztikus idealizmus; racionalisztikus örökség többek közt az a jelentőség, melyet Husserl a matematikának a filozófia területén tulajdonít.

Geyser nemcsak ismerteti, hanem kritikailag megvilágít, rámutat hézagokra s több helyütt igen érdekesen vezeti tovább a problémáknak Husserl által kísérelt megoldását, bár nem egyszer ő is csak negatív kritikai megállapításoknál áll meg. Ismertetve Husserl felfogását a tudományról, mint igazságoknak objektív-ideális egységesítéséről, kiemeli Husserl felfogásában a három alapfogalomban (igazság, evidencia s okság viszonya) kidomborodó anti-pszichológizmust. Taglalja a lényeg fogalmát (das im selbst-eigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche) s a «Wesensschau» fogalmát részletesen magyarázva, kimutatja a haladást Aristotelccsal szemben. A jelentések és lényegek létéről szóló fejezetben annak a tételnek homályosságára utal, hogy ezeknek ép úgy jár a lét predicatum, mint ahogy tagadja úgy azt, hogy a tudaton kívül léteznek, mint azt is, hogy immanens módon léteznek, mint a tudatnak reális részei. Husserl tanai nemcsak a jelentés-tartalmak logikai funkciójára vonatkozik, hanem a jelentések viszonyára is, melyben vannak az egyének gondolkodásában végbemenő tudatossá válásuk élményéhez. A szerző kritikailag megvilágítja az apriori szintetikus lényeg-megismeréseket. Főkézfogása Husserl ellen, hogy, ha a lényeg-viszonyok (Wesensverhalte) szintetikusak, lehetetlen, hogy felismerhető legyen ezen lényegek szemlélése által összefüggésük apodiktikus szükségessége.

Jellemző Husserlre, hogy a tárgyaknak mindennapi s főleg a tudományos nyelven meglevő elnevezéseiből és megkülönböztetéseiből indul ki. Ezen elnevezések és különbségek teszik figyelemmé a fenomenológust a tárgyi különbségekre. A lényegismeret mikéntjére Geyser nem olvas ki Husserlből kielégítő feleletet. Nem találja kielégítőnek a fenomenológia módszerének teoretikus kifejtéseit sem, de elismeri az intencionális aktusok általános strukturájáról és különbségeiről szóló tanulságos jellemzést. Az értékelő és ítélő aktusok viszonyában az a kifogás ébred Geyserben, hogy egy értékelő megállapítás a doxikus megállapítás számára logikai ok csak úgy lehet, ha azt magában tartalmazza. A fenomenológia és realitás problémájánál részletesen ismerteti a noematikus fogalmakat (Inhalt, reiner Gegenstand, Sinn und Satz). Az észre-vevés élménye és noemája a fenomenológus számára oly szintézis,

mely bizonyos reális és intencionális tudatlényegek evidens, apodiktikusan szükséges lényegviszonyain nyugszik. Problémája abban áll, hogy leírva ezeket a lényegeket és azok viszonyait, teljesen felderítse a természet konstitúcióját.

Geyser óv attól, hogy azt, hogy az észrevevés tárgyai az érzet-tartalmakkal nem azonosak, összetévezzük a naiv realizmussal, ép úgy transzcendencián nem azt érti, amit a naiv és kritikai realizmus ért rajta. Utal az «Abschattungen»-ról előadott tan homályosságára, hogy ki a hordozója ezeknek? Az idealizmus fenomenológiai megokolását nyújtja; a szemléletileg jelenlevő tudatadottságok viszonyáról szólva Geyser konstatálja Husserl ingadozását arra a kérdésre, vajjon a tudatadottságokkal szemben egy megtalálható én-t állít-e vagy sem. Kantnak és Husserlnek is bizonyos tekintetben ad csak igazat, abban, hogy az abszolút tudat a természethez való viszonyában teremthető. De nem ismerjük sem a tudatot, sem a tudat alakulásának lényegét. Legismertebb és legnagyobb sikere volt a pszichológizmus fogyatkozásainak megvilágításával. Nem magyarázza meg Husserl az ideál és reál törvényének ellentétét s Geyser utalva álláspontjának Husserltől való különbözőségére, megállapítja a kétértelműségét annak a tételnek, hogy egy logikai törvény egy tényleges gondolkodási folyamatra tudatosan való felhasználásának formájában ez a törvény nem gyakorol kauzális befolyást e gondolkodási folyamatra. Geyser azután kiegészíti Husserlnek az antropologizmus elleni fejtegetéseit.

Külön fejezetet szentel a tiszta, formális logika feladatainak, az apriorikus, tiszta grammatika és a tiszta logika viszonyának, a látszólagos ellenmondást fedezve fel abban, hogy minden szó jelentésváltozásra képes. Az apriorikus grammatika kritikájának alap gondolatát elfogadja Geyser, de a három formális diszciplína (egyetemes nyelvtan, tiszta és formális logika s formális ontológia) elméleti fejlődésének eszméje ellen aggályai vannak. Az a benyomása az erre vonatkozó fejtegetésekből, hogy ezek mindegyike önmagából fejleszthető ki. Azáltal, hogy a logikai formákat a lét formáiból vezeti le (s itt nemcsak a reális létet érinti, hanem a valóság és lehetőség, gondolt és reális lét jelentéseit, speciális formáiban is), éri el azt, hogy az indukció a tiszta logikához természetszerűleg kapcsolódik, ami Husserlnél nincs meg.

Kétféle létet különböztet meg: a létezőt, mely létezik vagy

gondolkodás által vagy nem gondolkodás által; a második fajta létezőnek reális léte van. A gondolt lét és a reális lét viszonya világos, de nem világosít fel arról, hogy nemcsak gondolkodásunk számára, hanem önmagában is fennáll. Munkáját Geyser annak kijelentésével fejezi be, hogy az emberi megismerés természetének félreismerése, hogy azt a feladatot állítják elébe, hogy az egész világot megértse. Visszaautasítja az ily racionalizmust, mert gyökerében megmérgezi a megismerés módszereit, mert megismerésünknek magában véve hamis célt állít. Fő érdeme Geyser művének Husserl eszméinek kritikai megvilágítása; saját állításaival és elméletével polemizál, hogy Husserl mit felelne az ő kifogásaira (228., 267., stb.) s csak azután építi tovább elméletét, Husserl alapján.

Rózsa Dezső.

Kiss Margit: *Mértani alakok lélektani hasonlóságának kérdéséhez.* Közlemény a fővárosi pedagógiai szeminárium pszichológiai laboratóriumából. Népművelés. 1918.

Mach és később Bühler azt a kérdést vetették fel, vajjon geometriailag azonos és pszichológiailag is identikus alakok relativ helyzetének változása befolyásolja-e közvetlen érzéki szemlélet alapján hozott hasonlósági ítéletünket. Mach szerint ily esetekben a hasonlóság közvetlen benyomása megszűnik, míg Bühler szerint a hasonlóság csökken ugyan, de nem enyészik el.

Kiss objektíve és szubjektíve egyaránt különböző geometriai alakokkal kísérletezett a célból, hogy kimutassa, hogy vannak-e oly feltételek, melyek mellett még *különböző* mértani alakok között is megállapítható a hasonlóság. E célból papírból kivágott geometriai alakok közül három-, négy-, öt-, hat-, nyolcszög, trapez, kör, rombus) egyet, 8—11 éves gyermekek elé helyezett és felszólította őket, hogy válasszák ki a többi előttük fekvő alakok közül azt, mely az összehasonlítandó alakhoz legjobban hasonlít. Ezt az összehasonlítási kísérletet valamennyi alakon elvégezte. Midőn minden egyes alaknál megállapította a hozzá legjobban hasonló figurát, ezt a leghasonlóbbat kirekesztve ismételtette meg újra a kísérletet, azaz a kirekesztett alak nélkül állapította meg a gyermekekkel a következő leghasonlóbb alakot. Ez a kirekesztési eljárás útján — mely a pszichológiában újnak tekinthető — exakt módon sikerült az adott *geometriai alakok közötti hasonlóságnak sorrendjét* meghatározni.

A kísérletekből kiderült, hogy a hasonlósági ítéletek egy-

szerű törvényszerűségeken alapulnak. A hasonlósági rangsor ugyanis azon elv szerint alakul ki, hogy először az összehasonlítandó figurával azonos és nála többszögű alakok következnek s csak azután a nálánál kevesebb szögűek a szögek számának sorrendjében. Vizsgálatai alapján felállította Kiss azt a tételt, hogy az alkalmazott összes geometriai figurák között, tehát még oly esetben is, midőn közvetlen benyomás alapján hasonlóság nincs, bizonyos fokú és természetű hasonlóság mégis feltételezendő. E törvényszerűség okát kutatva, fel kell tennünk, hogy az ítéletek egy része (s pedig főleg az első és másodsorban leghasonlóbbakra esett ítéletek) *közvetlen érzéki benyomáson*, a többi pedig egy másik, ettől ugyan lényegében eltérő, de azért *pszichológiai természetű okon* alapszik. Az első kritérium alapján megállapított hasonlóság a fenomenológia területére tartozik, míg a második ugyan nem fenomenológiai adottság, de azért az is pszichológiai gyökerű. A geometriai alakok hasonlóságának meghatározásánál tehát csak részben érvényesül a hasonlóság a szó fenomenológiai értelmében, míg az esetek nagyobb részében egy közvetett (quasi) hasonlóságról van szó. Hogy a közvetlen hasonlóság nélküli geometriai alakok közötti rokonság milyen alaptényezőn épül, hogy ennek a sajátyszerű rokonságnak és tendenciának mi az eredeti gyökere, azt kideríteni további vizsgálatoknak fogja feladatát képezni.

Révész Géza.

EGYESÜLETI ÉLET.

Társaságunk február 20-án a Természettudományi Társulat ülés-
termében felolvasó ülést tartott, amelyen PIKLER GYULA rendkívül
nagy hallgatóság előtt *A színek új rendszere és elmélete* címen tartott
előadást. Tartalmát e füzet más helyén közöljük.

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferencz József-rakpart 27.)
küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési
ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Arany-
körút 2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samuhoz
(Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.) intézendők.*

*Lakásváltozás dr. Szemere Samu titkárnak
bejelentendő.*

Tagságra és előfizetésre dr. Szemere Samu tit-
kárnál lehet jelentkezni.

A tagsági és előfizetési díjak (évi 10 K) Jász Géza
pénztároshoz (Budapest, V. ker., Báthory-utca 7)
küldendők.

HUSZADIK SZÁZAD

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI ÉS POLITIKAI SZEMLE
A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TÁRSASÁG KÖZLÖNYE

Szerkeszti JÁSZI OSZKÁR.

Nagyobb és kisebb tanulmányok, szemlék és jegyzetek a szocio-
lógia, szociálpolitika, közgazdaságtan és a politika köréből. Gon-
dos és gazdag könyvismertetési rovat. Megjelenik havonként, egye-
lőreátlag 4^{1/2} ívnyitertelemben. Előfizetési ára egész évre 36 kor.,
félésre 18 kor. — Mutatványszámot szívesen küld és előfizetéseket
elfogad a kiadóhivatal Budapest, VI., Anker-köz 2. II. 4.

Ára 4 korona



AZ INTUICIÓRÓL.

Irta: ALEXANDER BERNÁT.

Az intuíció egyike azoknak a szónak, melyeket leg-
többször forgatnak és legritkábban magyaráznak. Mindenki
abban az értelemben használja, hogy valamiféle közvetet-
len megismerés, de hogy az minémű és milyen jogcímen
bizunk benne, nem igen szokták kérdezni. Bergson, aki
az intuitív megismerést mint az igazit, szembe állítja az
értelmivel, a közönséggel, külön értekezést írt az intuicióról,
amely azonban ép oly kevésbé ád felvilágosítást e fogalomról,
mint mások idevágó fejtegetései. Bergson ezzel a fogalommal
magyarázza filozófiáját, de filozófiája nem magyarázza ezt a fogalmat.
Nem csoda, hogy valami rejtelmes, sőt természetfölötti ismeretforrásnak
vagy ismeretmódnak tekintik, melynek ép ezért nem lehet magyarázatát
adni, mint pl. az ihletnek sem, mely a műalkotás terén oly isteni
organuma a művésznek, mint az intuíció a filozófusé. Spinoza is az
intuitív ismeretet tartja a legfőbbnek, ez a dolgok lényegének
adekvát ismerete, de

magyarázni egy szóval sem magyarázza. Azonban igen érdekes példával megvilágítja. Feladatunk legyen, úgy mond, hogy három adott számmal keressünk oly negyediket, mely úgy viszonylik a harmadikhoz, mint a második az elsőhöz. Ezt a feladatot szabály segítségével oldhatjuk meg (a másodikat megszorozzuk a harmadikkal és elosztjuk az elsővel), de ha egyszerű számokról van szó, pl. 1, 2, 3-ról, akkor azonnal tudom; hogy a negyedik szám 6, «mivel az első szám viszonyából a másodikhoz, melyet *egyetlen intuícióval* látunk, következtetünk a negyedikre». Ethika. II. k. XL. tétel II. Scholion a magyar fordításban 84. l. Erre a példára még visszatérünk.

Azt hiszem, hogy ennek a fogalomnak a nyitjára akadtam és oly fontosnak és messze kihatónak tartom a megoldását, hogy a t. Akadémiának bátorkodom bemutatni. Talán nem egész tanulság nélkül való, ha elmondom, mily kanyargós úton jutottam e fogalom magyarázatához; talán inkább ellenőrizhető is megoldásom, ha geneziséét is föl-tárom.

I.

Eleinte nem az intuíció problémája állott előttem, hanem a fantáziáé, mely esztétikai tanulmányaim szempontjából már korán rendkívül érdekelt. Akkoriban még a mechanisztikus lélektan hatása alatt állottunk, melynek Herbart oly nagy lendületet adott és ebben az irányban próbáltam a megoldást találni. Vezérelvem, Herbart szellemében, az volt, hogy a fantázia nem külön tehetség, adomány, hogy e tekintetben csak foki különbségek vannak az emberek közt, hogy a fantáziának tulajdonított jelenségek csak a lelki élet egyetemes mechanizmusából származnak, hogy nem is egységes forrásról lehet itt szó, hanem különböző forrásokból eredő jelenségkomplexumról, melyet csak azért tekintünk egységesnek, mert főleg a művészi alkotásban egységes cél elérésére összeműködik, hogy ép ezért különbözők a fantáziák, aszerint, hogy az egyik vagy másik forrás erősebb és kifejtettebb, hogy így eljuthatunk a fantáziának egy külön

tipológiájához, mely az esztétikai kritikai jellemzésben nagy szolgálatot tehet nekünk. Ezt a vezérelvet még ma is nagyjában helytállónak kell tekintenem, csak a kivétel a mechanisztikus gondolat háttérbe- és megszorítása folytán módosult, de azt részletesen ez alkalommal nem fejtegethetem, azonban alapvonalaít az elméletnek vázolnom kell, hogy gondolatom fejlődését bemutathassam. Kiindultam abból, hogy a régebbiek képzeleten a távollévőnek nagy érzéki erővel való megjelenítését is értették (imaginatio-imagóból), ez pedig nyilván különböző fokozatokban meglevő általános jelensége a lelki életnek. Mindnyájan jelentjük távollévőnek emlékképét, de az egyik inkább térbeli képet, a másik hangot, az egyik erősebben, a másik gyöngébben és így tovább. Ezt elneveztem jelenítő fantáziának és ez a kifejezés tért hódított és szinte egyetemessé vált. Hogy ezt mechanikusan lehet és kell magyarázni, nem szorul bővebb kifejtésre. Aztán áttértem a hasonló képek összeolvadásának más szóval *közképek* alakításának jelenségére. Itt is nagy egyéni különbségekre akadunk. Vannak akik lényeges és rejtett hasonlóságokat is fölismernek és egybekapcsolnak, míg mások csak a fölszínes hasonlóságokat veszik észre. Aki egy arcon a lényegeset, az állandót, a tipikust látja meg, pl. a jó arc-képfestő, vagy az emberben a költő, az magasan fölötte áll annak, aki a különbözőkben nem látja az azonost, vagy az azonosban a különbözőt. Ezt a sajátosságot a felfogásban neveztem típus-alkotásnak, ami inkább térbeli jelenségekre vonatkozik helyesen, de a kifejezés némi tágításával másfajta jelenségekre is alkalmazható, pl. törvényes kapcsolatok lényegének fölfogására. Harpagon fukarságát pl. Molièreben színben tipikusnak nevezzük, hasonlóképp beszélhetünk tipikus államférfiről, hadvezérről, játékosról stb. Ugyancsak a fantáziának tulajdonítjuk a képzettársulás nagyfokú erejét (képek, metaforák), továbbá a nagyítás, vagy kicsinyítés, torzítás és nemesítés jelenségét, az előbbire nem igen találtam példánys elnevezést, az utóbbira ez önként kínálkozott az idealizálásban. Mindezeknek mechanisztikus magyarázata nem ütközött nagyobb nehézségekbe, ámbár minden azonosítás, ideá-

lizálás egyéb forrásból is folyik és a mechanizmus a lelki életben csak alárendelt szerepet visz. Nyilvánvaló azonban, hogy habár a jelenítést, típusalkotást, idealizálást, metafora alkotást sat. a fantáziának tulajdonítjuk és mindezeket sikerült mindenkiben meglevő, de különböző fokban jelentkező tulajdonságokra vezetni vissza, ami bizonyítja, hogy egyékes, külön fantázia, mint kivételes tehetség nem létezik, mégis első sorban nem ezt értjük fantázián, hanem újnak az alkotását, szabad kitalálást, aminek csak részei, elemei vannak meg, míg a teremtető összetétel így a fantáziának a műve, amiért csak a konstruktív fantázia érdemli meg igazán ezt a nevet. A jelenítő fantázia az érzékekhez tartozik, a típusalkotó az értelemhez, az idealizáló az érzelemhez, de az alkotó, a konstruktív mégis külön erőnek tetszik, melynél a mechanisztikus magyarázat cserben hagy bennünket. De minthogy mégis el kell ismerni, hogy a legmerészebb fantázia sem teremt alkatrészeiben újat, csak új összetételeket hoz létre, tehát a meglevő összetételeket fölbontja és ezek helyébe újakat tesz, a disszociációhoz lehet folyamodni, amely ezt a fölbontást mechanikusan végzi, míg az új összetétel bizonyos domináló érzések vagy gondolatok vezetése mellett megy végbe. De mindig éreztem, hogy az elméletnek ez a része kevésbé meggyőző és a problémát nem oldja meg, sőt probléma voltát még erősebben érezteti.

II.

Egy látszólag egészen távoleső, konkrét, bonyolódott jelenség újra ebbe az irányba terelte gondolataimat és tovább vitte őket. Ez a jelenség a *tapintat*, mely közelebbi vizsgálatra nevezetes és érdekes sajátosságokat mutat. Hová szorjuk a tapintatot? Az nem a gondolkodás vagy érzés sajátossága. Nem lehet mondani, hogy valaki tapintatosan érez vagy gondolkodik, csak cselekedni, viselkedni lehet tapintatosan, rendesen társas érintkezés alkalmával. A háziasszony viselkedik tapintatosan ha minden vendégével úgy bánt, hogy az jól érezze

magát, ha úgy beszél, úgy viselkedik, úgy intézkedik, hogy a vendégnek nem érinti valamely fájós oldalát, nem emlékezteti valamely kellemetlenségére, ha a vendégben azt a hitet kelti, hogy őt nem mellőzik, hogy szívesek hozzá sat. A diplomatának mellőzhetetlen kelléke a tapintat, az a művészet, hogy kényes ügyek tárgyalásánál a másik fél önérzetét, hiúságát ne bántsa, a maga álláspontját kedvező oldalról mutassa be, a megoldást fokenként előkészítse, ahol engedhet, engedjen és így tovább, mert hiszen ezt nem lehet elméletileg kimeríteni. De ez távolról sem meríti ki a tapintat lényegét. Mert, amit eddig mondottunk, az az ügyességet is jellemzi, az ügyesség pedig kevesebb mint a tapintat, a tapintatos ember ügyes, de az ügyes még nem tapintatos. A tapintatos ember nem számíthatja ki viselkedését, mint az ügyes; a tapintat a pillanat szülöttje, az eleven érintkezésből pattan ki, számítás nélkül, megfontolás nélkül, mint a természet gyönyörű adománya vagy a hosszú gyakorlat után szerzett nagyszerű készség. A háziasszony, ha számos vendége van, hogy érne rá, minden egyes emberre vonatkozólag azokat a gondolatbeli folyamatokat végezni, melyekből magaviseletének szabályát minden egyes esetben lezármasztatná? Neki azonnal kell felelni, viselkedni, intézkedni, mint a pillanat parancsolja. A diplomata sem tudhatja előre, mit fog a másik fél mondani, ellenvetni, fölhozni, és nem okoskodhatik előre hosszasan, hogy most neki mit kelljen csinálnia. A helyzet villámgyors fölismerése, a másik fél lelki állapotának közvetlen megérzése és habozás, megfontolás nélkül való saját magatartása jellemzik a tapintatot. Egy termékeny pillanatba van összesűrítve minden, előzmény és következmény és nagy harmonia körülfogja és átalthatja az egész folyamatot. A tapintat az életnek bizonyos nagy művészete. A lelki élet nagyszerű kapcsolatosága tűnik föl előttünk. Mert még valami hiányzik az eddigiekből: egy többé-kevésbbé tudatos szándék, cél, akarat indítja meg az egész folyamatot. A háziasszony akarja, hogy vendégei jól érezzék magukat; ha nem ez indítja, mozgatta, akkor a folyamat nem is indul meg. A diplomatánál

ezt nem is kell kiemelni, itt a szándék, a cél nyilvánvaló. Ez az akarat *beállítja* a tapintatos embert. A beállítottság egyike a legérdekesebb lelki jelenségeknek, nem csak a tapintatra vonatkozik, de a pszichológusok ebben a formában nem igen vetettek ügyet rá. Itt csak annyit róla, ami inkább a jelenség megrögzítése, mint magyarázata, hogy a beállítottság az egyénnek készenlétbe helyezése, kizárása mindennek, amire ebben a pillanatban nincs szüksége, a figyelem koncentrációja arra a területre, melyen a bekövetkezendők le fognak játszódni. A tapintatos ember, ha utólag megvizsgálja magát, és ha járatos félig tudatos folyamatok tudatossá tételében, számot tudna adni mindenről, amit tett, mondott, hogy mért járt el így és nem másképp, úgy hogy ha lefolyt az egész, igazolni is tudná a legtöbb esetben, de nem oly tudatosan játszódtott le a folyamat, melynek ezek a mozzanatai: Szándék, mint domináns; pillanatnyi fölismerése valamely helyzetnek, embernek, ügynek; *habozás nélkül való* cselekvésbeli reakció e fölismerés következtében. Egység a fölismerésben; megfelelő egység a cselekvésben. Csodálatos összesűrítése sokféleképpen a gondolkodásban és cselekvésben. Leleményesség az eszközök megválasztásában, biztosság a fölismerésben. Sajátságos félhomály, melyből csak az eredmények mint hegyes csúcsok a közből világítanak ki.

III.

Az elméleteknek egy harmadik sora egészen más pontból indulva és más cél felé törekedve ugyancsak adalékot szolgáltatott a föltett kérdés megoldásához. Vonatkozott pedig ez a gondolkodásnak a nyelvhez való viszonyára. Hogy ezt megérthessük, igen röviden, összesűrítve kell szólnunk a gondolkodás folyamatának egyes fázisairól. Indulni a gondolkodás az érzéki észrebevésből indul. Az érzéki észrebevés produktumait pedig Kant terminológiájával, melytől nézetem szerint nem kellett volna eltávoznia, mert hiszen nem kell azért fejtegetései érdemének minden rész-

letét elfogadnunk, *szemléletnek* akarom nevezni. Szemléleten tehát nemcsak a szem észrevéseit, hanem mindegyik érzékszervét akarjuk érteni, nem döntvén el azt a kérdést, vajjon az értelem gyökeresen más, mint a szemlélet és nem vonván kétségbe, hogy a szemlélés produktumai értelmi elemekkel is elegyednek. A szemléletnek az a sajátossága, hogy normális esetekben csak addig él mint szemlélet, amíg az inger a szervet működésre bírja. Továbbá a szemlélet elvesztvén szemléletjellegét, mint emlék tovább él bennünk és, ámbár megváltozottan, azután is fölidézhető a tudatban. A főkülönbség a szemlélet és emlékkép között az, hogy bizonyos érzéki kvalitások nincsenek meg az emlékképben, pl. a színes tárgy emlékképe nem színes, a hallott dal emléke nem hangos, a fogfájás emléke nem fáj stb. Megjegyzendő azonban, hogy e tekintetben szemléletek és emberek közt nagy különbség van. A vonal vagy más geometriai alak emléképe sokkal inkább hasonlít az eredeti szemlélethez, mint a szín a szín emlékéhez. Innét a vonal nagy jelentősége a lelki életben, amiről részletesebben a Beöthy-emlékkönyvben szoltam. Hogy pedig e tekintetben sajátos fokozat van az emberek közt, könnyű átlátni; némelyeknek emlékképei sokkal elevenebbek, mint másokéi és ezért különböztették meg különböző típusait az emlékezetnek, vizualis; auditiv, kinesztétikus típusokat és így tovább. Az emlékképek más változásokon is keresztülmennek, bizonyos vonásokat egészen elvesztenek, fogyatékosakká válnak (nem emlékszünk erre vagy arra abban, amit láttunk, hallottunk), de a legfontosabb mégis az, hogy hasonló szemléletek emlékképei, metaforikus kifejezéssel élve, egybeolvadnak, a közös vonások csak egyszer vannak meg, de erősebben kidomborodva, míg nem-közös vonások, mint gyengébbek, rendesen háttérbe szorulnak; azaz gyöngülnek, a relativitás törvényénél fogva. Amit vagy akit sokszor, számtalanszor láttam, arról egy neme az összbenyomásnak van meg bennem, melyben a többször vagy mindig előforduló vonások dominálnak. Tehát száz azonos vagy hasonló szemléletnek nem marad száz vagy ezer emlék-

képe, hanem egyetlenegy, amely nagyjában a közös vonásokat foglalja magába. A háznak, amelyben lakom, a családom tagjainak képei stb. oly közös képek vagy röviden mondva közképek lelkemben, amelyek valamennyire vonatkoznak. Hogy itt mily logikai és pszichológiai műveletek játszanak közbe, most nem vizsgálom, csak konstatalom, hogy gondolkodásom túlnyomó része ily közképekből áll, melyeket a lelki élet folyamata további feldolgozásra a gondolkodásnak fölkínál. Hogy ez mennyire megkönnyíti a gondolkodás műveleteit, összevonván és összesűrítvén a gondolkodás szemléleti anyagát, nem szükséges bővebben fejtegetni. Pszichofiziológiai szervezetünk sajátos berendezésénél fogva azonban további és még nagyobb könnyítést szerzünk magunknak, megteremtven a nyelvet, mely nem egyéb, mint magukat a közképeket vagy képzeteket helyettesítő jelrendszer. Az a szólás, melyet rendszeren használunk, t. i. hogy a nyelv kifejezője a gondolatnak, félrevezető. A nyelv rendszerint nem fejez ki semmit, de társulván a képzetrel, módot ad rá, hogy a képzetnek jelül szolgáljon, t. i. azt fölidézzé a tudatba. Ez a társulás és fölidézés azonban egészen sajátos természetű. A rendes képzettársulásban ha *a* képzet felidézi *b*-t, akkor *b* lép *a* helyébe; itt pedig tulajdonképen a szó és az általa felidézett képzet mintegy egyszerre vannak meg, a szón át a képzetet gondolom, de olyképp, hogy az a látszat származik, mintha a gondolatot egyenesen gondolnám, holott csak a szó teszi lehetségessé a gondolat gondolását. Más szóval a szónak az általa fölidézett, vele társult képzete folytán van *jelentése*. Ha írásban vagy olvasásban annyira a szóra ügyelek, hogy a kapcsolatos képzetre nem tudok figyelni, akkor nem értem, amit írok vagy olvasok. A korrekturában aki jó korrektor, az nem érti a kifejezett gondolatot és megfordítva, aki érti, illetőleg aki az értelemre irányozza figyelmét, nem jó korrektor. De a szónak ily értelmű gondolattal való telítettsége teszi lehetségessé, hogy a szó a gondolat helyett álljon, azt tehát helyettesítse. A helyettesítés legitimációja a társult képzetben rejlik, melyet azonban nem kell egész terjedelmében fölidézni. Ha azt mondom óra, akkor nem

kell mindent fölidézni, amit az óráról tudok, elég ha tudom, hogy tudom, és most ez a rövid szó, ez a három hang e nagy képzetkomplexum helyett áll. Ebben van a nyelv beláthatatlan fontossága. Mily nehézkes volna a gondolkodás, ha magukkal a képzetekkel kellene dolgoznunk, az jóformán lehetetlen volna! A képzeteket helyettesítő jelrendszer méretetlenül egyszerűsíti és megkönnyíti a gondolatokkal való összes operációkat. Hasonlít ez az ércpénzt helyettesítő pénzjegyek, papírpénz, váltó, utalvány stb. szerepéhez. A nagy kereskedelmi tranzakciók ily pénzhelyettesítők nélkül egészen lehetetlenek volnának. Természetesen kell ércalap vagy más alap, mely a helyetteseket legitimálja. A szónak is kell. Meg kell lennie a képzetalapnak, mely nélkül a szó üres hang marad, semmi. De a helyettesítő jelrendszer nélkül a gondolkodásbeli operációk, főleg a komplikáltabbak, semmiképp nem sikerülnének. Az állat értelembeli inferioritásának oka bizonyára nyelvének tökéletlenségében vagy annak teljes hiányában rejlik. Nyelv és gondolkodás fejlődése egymást támogatja. Mennél fejlettebb a nyelv, annál jobban segíti a gondolkodást és mennél fejlettebb a gondolkodás, annál tökéletesebbé teszi a helyettes jelrendszert. A nyelvnek ezt a nagy fontosságát, melyet persze nem én fedeztem föl, csak azért kellett itt említenem, mert a következőknek ép a főcélja, e fontosság körének bizonyos megszorítása.

Csak mellékesen említjük, hogy a helyettes fogalmában benne rejlik, hogy fogyatékosan vagy épen ha legitimációja nincs, jogosultság nélkül végezheti funkcióját. Gondoljunk a több értelmű, a homályos értelmű szók, a jelszók kétes szerepére az életben, részben a tudományban is, mely annyi bajnak, visszaélésnek, zürzavarnak volt szülőforrása. Ép ha a fogalomnak vagyunk híjjával, kínálkozik kellő időben a szó, mondja Goethe. A jelszókat mindenki a maga módja szerint magyarázza, mindegyik módja a magyarázatnak nem lehet adekvát. Az ily kifejezések szabadság, igazság, egyenlőség stb. valóságos melegágyai a gondolkodásbeli zürzavarnak, mely lelkesíteni bírja az embereket, összehozni a legkülönbözőbb

irányokat, másokat meg, kik esetleg egyetértenek, szétválasztani. Ezt jelenti az a tréfás francia kifejezés: ha meg akarjátok érteni egymást, főleg ki ne magyarázzátok magatokat. T. i. elégedjetek meg a szóval, ne határozzátok meg pontosan értelmét, mert akkor kitűnhetnék, hogy nem vagytok egyek. Végre is a nyelv nem abból a célból keletkezett, hogy igazságokat fejezzünk ki rajta, és tudományt csináljunk vele, hanem elsősorban, hogy megértsük egymást. Ebben pedig a nyelvhasználat lazasága inkább előny, mint hátrány. Jó policista szolgálatot végez a szellemi érintkezés terén, aki a szók használatát kritikailag ellenőrzi és főleg a kétértelműséget és a homályt üldözi.

Azt sem akarom különös hangsúllyal említeni, hogy a nyelvet előbb tanuljuk meg, mint a gondolatokat és ép ezért a nyelvet valami nevezetes ügyességgel használjuk, amikor a megfelelő gondolatok még távolról sem oly világosak és határozottak előttünk, mint szükséges volna. Sőt egész nevelési rendszerünk, mely a verbalizmus jelében áll, ezt a bajt mintegy mesterségesen tenyésztí és valósággal felburjánkoztatja. — Egy rendkívül fejlett frazeológia módot nyújt mindenkinek arra, hogy rövid idő alatt megtanulhassa, mikép tudjon ügyesen beszélni mindenről, akinek a dolgok velejáról, melyekről beszélni akar, sejtelve sincsen. A szók mintegy beltenyésztés útján hallatlanul szaporodnak, áradattá nőnek, mely mindenkit elsodrással fenyeget, aki nem tudja, amit Hamlet mondott, hogy az mind csak szó, szó, szó. Van hamis papirpénz, van hamisított gondolathelyettesítő is, ez benne van a helyettesítés fogalmában.

De mindezek bár fontosak, a jelen esetben nem érdekelnek bennünket annyira, mert hiszen természetes, hogy a gondolkodás folyamatába való ily hatalmas organumnak, minő a nyelv beiktatása, sokféle zavarral és veszéllyel is jár. Hogy a nyelv és gondolkodás egymáshoz való viszonyának mélyére juthassunk, sokkal fontosabb kérdést kell eldöntenünk, azt, van-e, miután a nyelv már kifejlődött, *nyelv nélkül való gondolkodás* és milyen az? Csak ha erre a kérdésre tudunk pozitív feleletet adni, mérhetjük meg, hogy minő

hatása van a nyelv föllépésének a gondolkodás folyamatában.

A kérdés eldöntése nem oly könnyű, mint első pillanatra tetszik. Mondtuk ugyan, hogy a nyelv társulási viszonyban van a gondolkodással, de akkor hogy kérdezhetjük, hogy van-e nyelv nélkül való gondolkodás, hiszen ez volna az egyik társuló fél; kivel társulna a nyelv, ha nem azzal a gondolkodással, mely még nem nyelvi? Csakhogy ez az okoskodás nem meggyőző. Mondhatni ugyanis, hogy miután a nyelv már kifejlődött, minden ismeretünket nyelvi formában kapjuk, a gondolatot összeszöve nyelvi jelével, és a gondolkodás most már ezekben a jelekben folyik le és a kettőt elválasztani egymástól és külön-külön vizsgálni, már nem lehetséges. Ha egy gondolatot megfogalmaztam kimondottam, kérdezhetem-e, milyen volt ez a gondolat, mielőtt nyelvileg megfogalmaztam? Ez majdnem úgy hangzik, mintha kérdezném, milyen a gondolat, mielőtt gondoltam. Ezen az úton nem jutunk előre.

Más utat próbálunk meg. Mindenek előtt nyilvánvaló, hogy mindenesetre vannak gondolatok, melyek egyáltalán nem nyelvileg jelentkeznek, vagy csak igen nagy kerülőkkel valamiképp nyelvileg is kifejezhetők. Ide sorolhatjuk Kant híres példáját az irányok különbözőségéről a térben, hogy t. i. a bal keztyűt nem húzhatjuk föl a jobb kézre, noha a két kéz és a két keztyű egészen egyforma; de ránézvén a két keztyűre és a két kézre nyomban megértjük, miért nem lehet. Aki ezt a példát nem fogadná el, gondoljon azokra a technikai eljárásokra, melyeket a mester kezével megmutat az inasának, aki nyomban tudja, megérti és a szükséges gyakorlat után meg is tudja csinálni. Mi más ez, mint nyelv nélkül való gondolkodás? A kézi munkát általában szóval is tanítják, szavakba foglalván az egyes teendőket, de jobban megtanulja és tudja, aki látta és gyakorolta. Egyéves önkéntesi szolgálatomból tudom, hogy kénytelen lévén bizonyos fegyverfogásokat az Exercier-Reglementből megtanulni, sehogy se bírtam boldogulni, míg a káplár a fegyveren meg nem mutatta. A sakkozó a sakktábla fölött görnyedve nem

beszédeket tart magának, hanem a huzásoknak bizonyos sorát elképzei és e szerint válogat a lehetséges huzások közt. Csak az a kérdés, lehet-e mindezeket valóságos gondolatoknak nevezni, mert ha igen, akkor vannak nyelv nélkül való gondolatok. De ebben igazán alig kételkedhetünk. Itt egy zárt sora az elmebeli aktusoknak van előttünk, egy cél, melyet el akarunk érni, cselekvények képe, melyek a cél elérésére alkalmasak, míg mások alkalmatlanoknak tűnnek föl, a cselekvény véghezvitele, a cél elérése — mindez csak nem mondható pusztá szemléletnek, mert hiszen mint mondtuk, mindez ha nagy szópazarlással is szókba is foglalható és így gondolat volta semmikép nem lehet kétséges. Legfőlebb azt mondhatni, hogy ezek oly gondolatok, melyeket rendszerint nem szükséges nyelvileg is kifejezni, nem is szoktuk, míg mi itt főleg azokra az esetekre vagyunk kíváncsiak, melyeket ellenkezőleg mindig szóba foglalunk és ezekre nézve azt szeretnők tudni, van-e ezeknek a nyelvi kifejezés előtti vagy kívüli fázisuk. Még azt is fölhozhatjuk, hogy mindezek az esetek az érzéki észrevevés közvetlen közelében maradnak. Arra is utalhatunk, hogy ebben a formában ez a megfigyelés egyetemesíthető. Hangviszonyok, mozgás-érzetek sat. célszerű kapcsolása is kívüle esik a nyelv birodalmán, úgy mint az előbb említett példákban a szem észrevevései. Ez mindenesetre komoly ellenvetés; mégis a nyelv mindenhatóságába ezzel rést ütöttünk.

Ezt a rést azonnal tágítani fogjuk. Az eseteknek arra a nagy bőségére utalok, amidőn gondolatokat foglalunk szókba, melyekről, hogy megvoltak bennünk, sejtelmünk sem volt. Ide tartozik annak a nagy birodalma, amit *ötletnek* nevezünk. A szónoknak, az előadónak, az írónak sokszor szónoklás, előadás, írás közben jönnek legjobb gondolatai. Steinthal, a kiváló filozófus, sokszor előadás közben abbahagyta az előadást és jegyzett valamit, nyilván, ami akkor eszébe jutott. Hamar megrögzítette, hogy el ne felejtse. Vannak, akiket nem lepnek meg gondolataik, de talán nagyobb azoknak a száma, akik ajándéku kapják a sorstól legszebb ötleteiket és ezek nem a kevésbé kiválóak. Ezek

nagy nyomás alatt állanak, az ihlet hevíti őket, a hallgatók figyelme, a tömegben való uralkodás vágya és tudata. Nem valószínű, hogy azok a gondolatok, ötletek akkor keletkeznek. Miért keletkeznének? Tárgyi ösztönzés nem sarkalja őket, nem akkor teszik megfigyeléseiket, tapasztalataikat, melyekből a gondolat kél. Nyilván igen sok esetben csak *emlékeznek* rájuk. Régebben szőtték, fonták azokat a gondolatokat, melyekről akkor nem is tudtak, azok pihentek lelkükben, szódba nem foglalva és lesték az alkalmat, hogy előtörjenek. Beléptek a nyelv birodalmába, megtalálták a megfelelő kifejezést, azaz észbe jutottak. Gondolkodásunk élete nem a vonal dimenziójában halad előre. Szemlélvén a dolgokat, az ember rendesen csak egy dimenzióban halad előre, a megrögzített figyelem dimenziójában. De soká nem tűrjük a haladásnak ezt a zsarnoki irányát, suttymban jobbra-balra is tekintgetünk, néha el is hagyjuk a főirányt, de közben a tudat kisebb intenzitásával mindentéleket föl-szedvén, miket azután, a nagyobb nyomás alkalmával, bekapcsolunk gondolatmenetünkbe. Ezek az úgynevezett ötletek. Ezeknek az ötleteknek volt tehát oly fázisuk, mikor még nem voltak szódba foglalt gondolatok.

Elgondolván ezeket és a gondolkodás folyamatait közelebbről vizsgálván, megnyílik a szemünk és átlátjuk, hogy ez nem is lehet másképp, és hogy a szódba foglalt gondolatot, ha igazán gondolkozunk, majdnem mindig megelőzi a gondolatnak oly stádiuma, mikor még nincsen és igazában nem is lehet szódba foglalva. Ha pl. azonosságot fölismerek a jelenségekben — ami a gondolkodás műveletei közt elsőrangú fontosságú — akkor a fölismerés folyamata természeténél fogva szótlan, csak az eredményét foglalom szódba, azt is csak akkor, ha erre szükség van. Ha egy rég nem látott barátomat fölismerem, nem fogom azonosságát mondatban konstatálni, hanem esetleg szó nélkül kezet szorítok vele, megölelem sat. Maga az azonosítás mivel-tánál fogva a nyelven kívül áll, csak a belőle eredő képzet nyerhet szóbeli alakot. Hasonlóképp vagyunk a kvantitativ összehasonlításokkal; ez nagyobb-kisebb sat; itt

is a szóbeli kijelentést megelőzi az összehasonlítás művelete, a benyomás, mely mivoltánál fogva szótlan, illetve a szóbeli formulázást megelőzi. A szóbeli formulázás más esetekben nem is követi mindig a műveletet, a benyomást. Mily gyakran történik, hogy benyomásaink vannak, melyek még tudatosakká se válnak, nemhogy szó ruháját öltenék és melyekre sokkal később ügyelek, eszmélek, amikor azután megformulázom őket. A szó nem mindenható. A gondolkodáson kívül álló nagy lelki terület különben is idegenkedik a szótól, mely nem felel meg mivoltának. Érzelmet, szenvedélyt, vágyat, akarást csak kerülőn át, csak metaforikusan és így persze igen kevésbé megfelelő módon fejezhetünk ki nyelviileg, de magában a gondolkodásban is a primarius, a gyökérből szakadó jelenségek megelőzik a nyelvi kifejezést. A szó inkább a már kialakult gondolat jelzése; keletkezésében, levésben nem igen tudja megragadni a gondolatot. Ezt mindenki érzi, aki mélyebben jár gondolatban. Érzi, hogy a kifejezés nem fedi teljesen a gondolatot. Régi a panasz, hogy a legjobbat, amit magunkban találunk, nem tudjuk szóba foglalni. A szóbelileg kifejezett gondolat tulajdonképpen megdermesztett gondolat.

Most hátra van, hogy a szó nélküli gondolkodás mivoltát, amennyire hozzáférhető és a szókból kifejezett gondolatokhoz való viszonyát megvizsgáljuk. Félreértések elkerülése végett meg kell jegyeznünk, hogy a nyelviileg formulázott gondolkodás is kétféle, hangos és halk szókból kifejeződő. A halk szó is szó, nem erről beszélünk, hanem a mindenféle helyettesítő jelek nélkül való gondolkodásról. A legfontosabb, amit itt meg kell állapítanunk az, hogy a szó nélküli gondolkodás, mellőzve az előbb említett eseteket, melyek a szemlelet körében játszódhatnak le, tudattalan, tehát egyenes úton hozzáférhetetlen. Hogy ez így van, mindenki, aki az eddigieket figyelemmel követte, azonnal átlátja. Amidőn a gondolatról tudok, már nem szótalan; amikor szótalan, nem tudok róla, elannyira, hogy magam lepődöm meg legjobban, midőn felötlik, ámbátor ez a tudattalanság, mint az előbbi példák is

mutatják, nem kell hogy teljes legyen. A tudatosságnak vannak fokozatai, melyeknek végpontja, határértéke a tudattalanság. Ezért tetszik az ötlet Isten vagy az ihlet vagy más titkos hatalom ajándékának, mert nem tudom, honnét jó, rendes úton, a szóbeli gondolkodás útján nem kaptam. Azt kell mondanom: a nyelvi kifejezés segítségével meghódítom magamnak a saját magam gondolatát, birtokommá teszem, mely ha azután föl is jegyzem, elévülhetetlenül az enyém. Eötvös József b. gyönyörűen fogalmazta meg, mily fontos az, hogy el-elröppenő gondolatainkat följegyezzük, már azért is, mert akkor kénytelenek vagyunk őket nyelvilleg formulázni. Nem mindenki képes, halk beszédben végig gondolni gondolatait, az írás vagy hangos beszéd erősebben tárgyiasítja és egyszersmind megrögzíti a gondolatot, mint a halkan elgondolt szó. Az a nagy szónok, író, professzor, akit saját gondolatai meg tudnak lepni. Hogy a szóbeli kifejezést megelőző gondolkodás valóban kevésbé tudatos, illetőleg tudattalan, azonnal kitűnik, mielőtt arra a magunktartására eszmélünk, amidőn valamely kérdésen, rejtvényen, meg nem értett kifejezésen törjük a fejünket, azaz szó nélkül gondolkodunk. Csak ülünk, esetleg semmit se látva a messzeségbe tekintünk és semmiről se tudva, tudattalanul, várjuk a megmentő megoldást. Kiroi várjuk? Saját magunktól, lelkünk tudattalan mélységeitől, azaz most már mondhatjuk: a szótan gondolkodástól. Ha ilyenkor valaki azt kérdezné tőlünk, mit találunk magunkban, amikor így megfeszítve gondolkodunk, azt kellene mondanunk, bármily komikusan hangzik is, hogy semmit! Azaz semmit, amiről tudatunk volna. Mert egyszerre csak kibontakozik a gondolat az éj burkából, szóba öltözötten. Ilyenkor azt mondjuk: eszünkbe ötlött. Megtörténik, hogy tévedtünk, átlátjuk, elvetjük a kínákozott megoldást és a fenti játék ismétlődik. De még azokban az egyszerű esetekben is, mikor egy névre akarunk emlékezni, ugyanaz történik. Beállítjuk magunkat figyelemre és várjuk a szót a tudattalan gondolkodástól. A szó ilyenkor olyan,

mint a test, mely a gondolatot mintegy materializálja, megfoghatóvá teszi.

Ezzel egy fontos, új eredményt értünk el: a nyelvi kifejezés a gondolatot tudatossá teszi, de a nyelv nélkül való gondolkodás, a nyelvi kifejezést megelőző gondolkodás teremti a gondolatot, melyet a nyelv azután megvilágít. Már valami hasonlót tapasztalunk, amidőn valamit tanítunk, kifejtünk, magyarázunk. Tanítás, kifejtés után magunk is jobban értjük a dolgot, mint annak előtte. Docendo discimus. Tanító emberek kívánnak gondolkodásuk világosságával, nemcsak mert jobban kidolgozzák a gondolatot, hanem első sorban mert szóba kénytelenek foglalni, míg a magányosan, magába mélyedő gondolkodó sokszor mélyebbre jut el, de nem tudja annyira kifejezni, világossá tenni, amit gondolt. Nem kevésbé fontos a következő. A szótalán gondolkodást nagy biztossági érzés kíséri. A nyelvi gondolkodás ezzel soha sem versenyezhet, mert vagy mástól hallottuk a szót, vagy rég megszoktuk, de egyikben se lakik az a föltétlenül meggyőző erő és biztonság, mint a szótalánban, mert hiszen az valóságos elmebeli operáció eredménye, ép úgy mintha valamit szemmel látok. Az mégis más, mintha képben látom, vagy valaki leírja, elmondja. Szó sincs róla: tévedhetek és meggyőződhetek róla, hogy az «ötlet» hibás volt, téves. Ez akkor történik, ha az anyag, melyből indulok, elégtelen vagy megtévesztő. A nyelvi kifejezés hozza ezt felszínre, módot ad nekem, hogy apróra megvizsgáljam a gondolatot és másokkal össze- vessem. A nyelv ebben az esetben a kritikai gondolkodás előfeltétele, kíséri a gondolatot, hogy helyességéről meggyőződjék. A nyelvi gondolkodás így analitikus, kritikai, a szó nélküli szintetikus, alkotó. Továbbá: a szó nélküli gondolkodás pillanatnyi. Az aktus végbe megy vagy nem megy végbe, idő úgyszólván nem kell hozzá. Azért látszik oly üresnek a tudat, míg az ötlet megszületik. Semmi sincsen bennem, egyszerre megszületik a gondolat, kipattan mint a szikra, az időnek egy meghatározott pillanatában, de maga szinte időtlenül.

Nem akarom itt tovább vizsgálni e két fajta gondolkodás különbségét, sietek tovább és kimondom a végszót, hogy a nyelvileg kifejezett gondolatot megelőző gondolkodás az, amit intuíciónak mondanak. A régen kísértő rejtély ezzel azt a megoldást nyerte, mely nézetem szerint olyan mint a Kolumbusz tojása, egyszerű, meggyőző, az egyedül lehetséges. Miért nevezték tulajdonképp intuíciónak? Mert mindenki érzi, hogy eredményei oly meggyőzők a gondolkodás terén, mint a látásai az érzéklésben. Egyáltalán minden arra bátorít föl bennünket, hogy ezt a gondolkodást a látáshoz hasonlóan minősítsük és azért intuíciónak, azaz látásnak, lelki látásnak nevezzük. Biztos, mint a látás, világos, pillanatnyi és közvetlen, t. i. a nyelv közvetítő szerepe nélkül való. A nyelvi gondolkodás tele van hibaforrásokkal, melyekre már Bacon mutatott rá, a megelőző gondolkodás ezektől ment és azért ritkábban téved. Ez az oka annak, hogy ezt az intuiciót valami rejtelmes, isteni adománynak tekintették, valami őserőnek, mely a dolgok mélyét föltárja előttünk. Szó sincs róla. Az intuiciónak csak a még nyelvileg nem formulázott gondolkodás, amely ősi, eredetibb, de tévedésnek nagyon is alá van vetve, csak nem annyira, mint a nyelvi. Bergson egész filozófiáját arra alapítja, hogy az intuitív gondolkodás más fajta megismerést ad, mint a gyakorlati célok szolgálatában álló értelem, de magáról erről az intuicióról nem mond nekünk eleget. Spinoza kifejezése, melyet fönt említettünk, nagyon tanulságos. Ő is észreveszi az ellentétet az intuitív és a másik megismerés közt, főleg kiemeli az intuiciónak pillanatnyiságát, aktusa egyetlenségét, csak nem látja, hogy az egész különbség a közvetlen (nyelv nélküli) és a közvetített (t. i. nyelv által közvetített) gondolkodás közt való különbség. Az intuiciónak összesűrített, legegységesebb gondolkodás. A diszkurzív, mint most a másikat akarjuk nevezni, széjjel teríti, kibontja, analizálja — mindezt a nyelv természete folytán a gondolatot, amiből származik a kifejezett gondolat tökéletlensége, de egyszersmind ellenőrizhetősége és megrögzíthetősége.

Most már az is világos, hogy az intuición nem egyesek kiváltságos adománya, hanem ép oly egyetemes, mint az érzékek működése, ámbár ép oly differenciálódott is. Legnagyobb ellensége és egyszersmind legmellőzhetőtlenebb szövetségese a nyelv. A nyelvre alkalmaztam egyszer, amit Bajza elmésen Vörösmarthy nyelvéről mondott, hogy olyan mint a magyar parasztszoknya, megáll, ha nincsen is test benne. A nyelv is megáll intuitív test nélkül. Steintal az egyik könyve mottójának használta ezt a mondatot: gondolkodni nehéz. Én hozzáteszem: Beszélni könnyű. És ezt nevelésünk még inkább megkönnyíti. Mert kezdettől fogva fejleszti a szólás képességét és elhanyagolja annak a lelki habitusnak a kifejlődését, mely intuiciónra talál alkalmat és benne leli kedvét. Már a kisdedovóban kezdik és az egész iskolai életen keresztül folytatják a beszéd készségének művelését. Hogy ne érnének el sikert. Egy francia írója az angol iskolaügynek azt mondja Oxfordról, hogy ott mindenki aki elvégezte iskoláit, megtanul jó vezéreket írni a Times számára. Mi meg tósz- és egyéb szónokokat tudunk kiképezni. Mindenki van intuición, az igaz: a paraszté szűk téren mozog, de ott nagy biztonsággal és ebben hasonlít hozzá minden gyakorlati pályán élő és igazán gyakorlatilag dolgozó ember. A többi pályákon a verbalizmus veszedelme fenyegeti az embert, talán leginkább a jogászokat. Mily sivár azoknak az embereknek írása és beszédje, kik egészen a tanult nyelvnek adták át magukat, kik nem is mernek intuiciónra hallgatni, a pedánsoké, a könyvmolyoké, kik se tudományukban, se az életben nem nyitották ki lelküket az intuición számára. Mily halálos unalom árad szavaikból. Mily jelentéktelenek, ha még oly szorgalmasak is! El hagyták szikkadni lelkükben az intuiciónnak egyedül éltető forrását.

Ami meg az intuición differenciáltságát illeti, csak kijelentést akarunk nyitni, nem részletezni és magyarázni. Két fajta intuición már a felhozott példák alapján különböztethetünk meg. Az egyik az eleven szemlélethez kapcsolódik, amidőn főleg mozgás-sorozatok közvetlenül, a nyelv közbenjárása

nélkül, megértett, azaz egységben fölfogott, az elérendő vagy elért cél szempontjából megérték. A mechanikai utánzás más, az megértés, tehát szintézis, egybefoglalás, a cél szempontja nélkül való. A majom esetleg csak utánoz, az ember intueál. Ide tartozik minden technikai fogás, sőt minden összetett, szándékos, célszerű mozgás megértése, ide a szobrász, festő, építés alakító intuiciója. Az előbb említett sakk-intuicio is ide sorolandó. Itt foglal azután helyet a zene egész birodalma, melynek sajátosságai a nyelv számára nagyobbára hozzáférhetetlenek. Bergson, ha az intuiciót magyarázni akarja, rendszeren a dallamra hivatkozik, melynek hallásakor a hangok folytonosságára, egymásbahatolására hivatkozik. Ez az «egymásbahatolás» némileg misztikus kifejezés. Ez intuicio szintézis, többnek *egybe*, egységben foglalása, ami nemcsak a melódia hallásakor, hanem minden intuicio alkalmával végbemegy.

A második fajta intuicióra a fogalom alkotásában akadunk, amidőn hasonlóságokat, illetőleg azonosságokat fedezünk föl. Főleg ezeket jellemzi, hogy a nyelvi kifejezés tudatossá teszi őket; de a tudatossá tétel megfelelő jegyek segítségével, vagy szemléletek megjelenítése folytán, az előbbi osztályban is beáll. A filozófust, a gondolkodót általában ez az intuicio teszi alkotóvá. Nemcsak a nagy tudományos fölfedezők teremtető ereje rejlik ebben az intuicióban, hanem ez kíséri véges-végig az eredményes, önálló tudományos munkásságot. De nemcsak a tudós munkájának ez a titka, amihez gondolkodás kell, ahhoz intuicio szükséges, mert hiszen a szorosabb értelemben vett gondolkodás veleje: intuicio. Az az államférfiú, hadvezér, mérnök, stb., aki megállapodott témák után indul, mindig sablonos, tehát rossz munkát végez, mert nem a konkrét helyzetből, jelenségkomplexumból indul, tehát nem ennek sajátosságához simul és nem ennek megfelelőleg cselekszik. Ezek fájdalom sokszor még annak az anyagnak ismeretével sem rendelkeznek, melyet intuitive alakítaniok kellene. Szókból kifejezett és elsajátított ismeretekkel dolgoznak és főleg az államférfiak és hadvezérek veszély idején mérhetetlen bajokba döntenek országukat. A «szerencsétlen»

hadvezéreket még törvényszék elé is állítják, holott azokat kellene oda idézni, akik őket vezérlő helyükre állították. A tapasztalatra sem szabad hivatkozni, amellyel azt illetőleg rendelkeznek. Az öreg kor nem oltja ki az intuiciót, de az úgynevezett tapasztalat nem is adja meg.

Az intuíciónak legérdekesebb fajtája más ember lelkének, belsejének, karakterének egységes, szók által ki sem fejezhető, a szó legszorosabb értelmében intuitív megismerése. Ehhez kettő szükséges: az *analógia* szerint való következtetés intuitív végrehajtása, továbbá az intuitív léleknek oly gazdag, sokoldalú fejlettsége, hogy az analógiát lehetségessé tehesse. Ilyen az intuitív embermegismerés, amidőn analógia útján rögtön kiegészítve a nyert benyomást egyszerre és szinte rögtön fölismerjük annak az embernek a karakterét, kivel dolgunk van. Ez az intuitív alapja a költő jellemalkotásának, de annak is, hogy a költő jellemalkotását magunkban át tudjuk alakítani jellemintuíciónak. A világirodalomban Shakespeare a legnagyobb intuitív jellemalkotó, de abban is a legnagyobb, hogy amit belsőleg meglátott, a legplasztikusabban meg is tudta valósítani, szóban, cselekvésben, és így minket arra tudott kényszeríteni, hogy megérezzük, átéljük az ő intuíciónak. Mily sivárak azok a lélekelemző regények, melyek olyat elemeznek, mit íróik nem láttak meg egészben! Mily mulékony értékűek azok a drámák, melyekben a drámai formát nem a művészi célok szolgálatába állítják, melyekben nagyszerű eszmék, ágas-bogas bonyodalmak, meglepő fordulatok vannak, csak embereket nem találunk bennük. De itt az intuiciónak oly anyagra van utalva, mely maga is nagy ritkaság; nemcsak ki kell egészíteni, át kell alakítani az anyagot, hanem magát ezt az anyagot is csak kiváló lelkek halmozhatják fel, akiknek sokoldalú, gazdag, differenciált lelki életük van. Csak a tartalmas lelkek tudnak tartalmas lelkeket teremteni. Hamlet, Brutus, Lear, Macbeth alkotójának, Faust költőjének az emberi lélek viharait át kellett élniök, a belső élet birodalmának rengeteg területeit kellett bejárniök, hogy a művészi intuiciónak legmagasabb csúcsaira feljuthassanak.

IV.

E vizsgálódások körébe tartozik és célunk szempontjából kiegészíti őket egy gondolat, melyet ez alkalommal csak jelezni akarok, de amely az intuíció képének megrajzolásához mellőzhetetlen. A lelki jelenségek vizsgálatában a mechanisztikus irány abban is károsan hatott, hogy elatomizálta a lelki élet fölfogását és annak teleologiai vonásait nem látta meg. A teleologiai szempont nem prejudikál a végső metafizikai kérdéseknek. A testi szervezetnek bizonyos funkciókra való arravalóságát, célszerűségét állíthatjuk, anélkül, hogy a cél metafizikáját bele vinnők a biológiába. Ezt a teleologiai szempontot fenomenológiainak akarom nevezni, mert a jelenségek világában megtaláljuk a célszerűséget, mely nélkül meg sem értenők a szervezetet. Ha a szív funkcióját magyarázom, meg kell mondanom, hogy alkata lehetségessé teszi funkcióját, melynek ilyen végzése az élet fenntartásához szükséges. A lélek is ily organikus alakulás. Kifejlett vonásai, működésének módjai célszerűek, mert csak így tud megfelelni vitális és mentális rendeltetésének. Amit eddig mondtunk róla, mind a mellett bizonyít. Magáról a nyelvről mondhattuk, hogy közbeiktatása nélkül emberi fejlődésünk lehetetlen lett volna és az állatnak velünk szemben mutatkozó maradisága, fejlődési képességének végtelen csekély volta, bizonyára azért van, hogy nem tudott oly gazdagon kifejlett nyelvre szert tenni, mely gondolatainak tudatosságát, ezzel pedig meg rögzíthetőségét, ezzel a gondolkodás szerzeményeinek megtartását, felhalmozását, ezzel pedig egyáltalán a fejlődést biztosította volna. A nyelvet csak ily teleologiai szempontból érthetjük meg teljesen.

Magának a gondolkodásnak az alakulása is csak ily teleológia szempontjából világosodott meg előttünk, enélkül a képzetek lélektanánál maradunk, mint a biológia a pusztá celluláris elmélet mellett. Innét van, hogy a mai lélektannak alig van sejtése az igazán komplex jelenségekről, melyekben az egész lelki élet, vagy annak nevezetes része van érdekelve.

Mi itt célunkhoz képest csak egy ily jelenségre akarunk utalni.

A gondolkodás sikerére nézvé végtelenül fontos, hogy ne részről részre haladjunk elméleti műveleteinkben, hanem az egészből a részekhez, különben úgy járunk, mint aki nem látja a fáktól az erdőt. Aki részről részre halad, az addig míg ezzel el nem készült, nem tud végleges véleményt formálni és gyakorlati esetekben nem tud határozathoz és ezen át cselekvéshez jutni, ami pótolhatatlan mulasztást okozhat oly esetekben, melyekben nyomban kell cselekedni. A gondolkodásnak amúgy is leglényegesebb szükséglete az egység, ha az néha csak provizorikus is, enélkül úgy érzi magát, mint a hal a vízen kívül, az neki is életeleme. Ezért fontos, hogy azonnal egységes, az egészre terjedő, az egészet célzó gondolatunk legyen, áttekintésünk, melyet később elmélyíthetünk, kibővíthetünk, kiigazíthatunk, de amely így hiányosan és provizorikusan is szükséges ahhoz, hogy tökéletesítsük. A nyelvi gondolkodás természeténél fogva erre kevésbé alkalmas, hisz a nyelv maga atomisztikus természetű, szóból áll, melyekből mondatokat, mondatokból, melyekből nagyobb szakaszokat és így tovább alkotunk. Az egyénnek nem könnyű ezen a sokaságon keresztül a maga egységét érvényesíteni és a gondolat egységét fölfogni. Ezért célszerű és szükséges, hogy az intuiciónak vállalja azt a munkát és azért van, hogy az egység, az áttekintés, az egészre irányuló fel-fogás jellemző vonása az intuiciónak, akár természeténél fogva, akár mert kifejlése alkalmával ez természetévé vált.

Itt záródik azután egyelőre ez elmélkedések köre. Kiindultam a fantázia vizsgálatából, ahol némileg meg-hökkenve meg kellett állanunk az alkotó, a szintetikus fantázia jelenségeinél, mert ezeket a mechanisztikus, atomisztikus lélektan módszereivel bajos volt megérteni. A tapasztalat jelenségei azután egy sajátos beállítottságot a lelki életben, egy valamely meghatározott egészre irányuló gondolkodást, annak meg belső kapcsolódását bizonyos cselekvéssel mutatták be, ami valóban majd minden pontban elvileg hasonlít az alkotó fantáziához, t. i. ahhoz amit ennek

tulajdonítunk. A nyelvnek pedig a gondolathoz való viszonyát kutatván felfedeztük, hogy van két fajta gondolkodás, a szótalán és a szavas, a szótalánban ráismertünk arra a rejtelmes valamire, amit intuíciónak neveztek és az intuicióban megtaláljuk mindazt, ami az alkotó fantáziát jellemzi, a tudat homályában való készülődést, a momentánságot, az egészre irányuló felfogást, a biztosságot. Intuició nélkül a fantázia, azaz a léleknek ilyenén működése érthetetlen. de hogy mi különbözteti meg a művészi intuiciót a többi fajtától, a filozofiaitól és a gyakorlatitól; azt ma nem vizsgálom. Ehhez szükséges még a lelki beállítottság fogalmának vizsgálata, mely ebben az értelemben az eddigi lélektanban szintén merőben ismeretlen. De az elvi szempontot az intuició elméletében véglegesen megállapítotttnak tekintem.



MARX MINT FILOZÓFUS.

Írta: VARJAS SÁNDOR.

— Megemlékezés születése százegyedik évfordulóján. —

Ami a polgári közvélemény szemében még rövid idő előtt utópiának tűnt föl, néhány rajongó, irreális gondolkodó ábrándjának, az közel áll a megvalósuláshoz.

A civilizált emberiség történeti élete legnagyobb válságát éli át: az átmenetet a kapitalizmusból a szocializmusba. Ez az átmenet más, nagyobb jelentőségű, mint minden ezelőtti társadalmi forradalom. Miért? Miért inkább, mint például az átmenet a feudálizmusból a kapitalizmusba? Azért, mert ez az a változás, amely az emberiség östörténetének a határvét alkotja. Minden eddigi társadalmi forradalomban egyik osztály helyében egy másik — de nem a legalsó — vette át a politikai hatalmi szervezet irányítását: az állam gépezetét. A proletárforradalom a maga győzelmével befejezi az osztályharcok egész történetét. A proletáriátus a társadalom legalsó osztálya. Felszabadulásával minden osztály felszabadul. A polgári forradalom csakis a polgárságot szabadította meg a feudális bilincsektől, ellenben a munkásságot azáltal, hogy többnyire osztozni volt kénytelen a politikai hatalomban a feudális osztályokkal, még fokozottabb kizsákmányolással sújtotta: a feudális és a kapitalista kizsákmányolással egyszerre. Ha a proletáriátus felszabadítja magát, ezt csak úgy teheti, ha megdönti a kapitalizmussal egyszerre a feudális államhatalmi roncokat és maradványokat is. Különösen áll ez Kelet Európára, ahol a földbirtok mostanig megtartotta politikai vezető szerepét.

Nincs senki a történetben, akinek az emberiség a maga felszabadulásában többel tartoznék, mint Marxnak. Jelentősége felülmúl mindent, amit eddig ember elért. Míg más gondolkodók gondolataikkal lettek jelentékenyek, addig ő gondolatain kívül *élete által* lett a legjelentékenyebb vala-

mennyi között. Élete volt ugyanis gondolatainak a legfőbb próbaköve és bizonyítéka. Mi ez a gondolat? A marxizmus történetfilozófiája, a hegeli elmélet nagy duálfogalmának a kifejtése és realizálása volt. E gondolat két óriási fogalmi módus belső harcán alapul: *a lét és a tudat kettősségén*. Míg Hegel a két módus közül a tudatformát tekintette a metafizikai lényeg, a szellem igazi megjelenésének, addig Marx a történeti tapasztalat talaján állva, a létet, az anyagi, a gazdasági létet tekintette szubstanciának és a tudatot minden megnyilatkozásában az ő akcidentsének, az Überbaunak. A filozófus erre azt mondhatná: ez nem kevésbé metafizika, mint a hegelizmus, amelynek méhéből a contrario származott. Ez igaz! De csak addig, amíg a lét és tudat ismeretlen összetartozása egy magasabb valóság ölében izgatja a filozófust.

Másként áll a dolog a marxi tudományban, amely ép azzal lett tudománnyá, hogy szerény volt és nem pályázott metafizikai babérokra. Lét és tudat összefüggése csak ép oly reménytelen probléma, mint derivációjáé, a test és lélek kölcsönhatásának kérdése. És ime, mégis van biológia és lélektan, mint komoly, hasznos tudás. Csupán a kettő kapcsolata ismeretlen. Nincs egy harmadik, amely e kettőt feleslegessé tenné. De a nagy tény előttünk áll: a világ dolgozó proletárjainak akaratán alapuló gazdasági forradalom. A valóság produkálja ezt a felejtetetlen szintézist, amit elmélet nem magyarázhat meg soha. Ha csak üres szavakkal (a lét determinálja a tudatot, a lét megelőzi az elméletet stb.), vagy ami még rosszabb, paralogizmusokkal nem ugrik be a hiátusba. Valóban itt csak Hume szelleme segíthet és segítette Marxot. *Vak bizalom él bennünk, hogyha valamely termelési rendszer lehetővé teszi a dolgozóknak munkájuk feletti rendelkezési akaratát, akkor ez a tömegakarat a történet földjén létre jön.* Mi erre a garancia? Az, hogy látjuk létrejöttét? De mi adott erőt a bizalomra a létrejövés előtt egy Marxnak? Újra csak az a tapasztalat, hogy ez az akarat mint lappangó készenlét ott leskelődik az idők méhében és már akkor is kísérletet tesz a megszületésre, amikor a termelési

mód megváltoztatása még nem társadalmi kényszerűség, szükségesség. A római rabszolgázadások, a középkor parasztforradalmi legalább a XIII—XIV. században nem származtak a termelési rend megváltoztatásának kényszeréből. Ha célt érték volna is, akkor sem változott volna meg a termelési módszer. Európa a középkor derekától a géptechnika születéséig nem javította lényegesen földművelését.

Egy biológiai hasonlat tán mindezt világosabbá teszi. A halikrák milliói úsznak iváskor a parti vizen. Mind élet után vágyik, de csak azokból lesz állat, amelyek különösen alkalmas tájra jutnak, a napfény éri őket és nem eszik meg a nagy halak. A rabszolga ikratudata is élet felé tör, kirobanni vágyik, néha ki is robban, de a nagy tudatok megesszik. A tudat azonban nem fárad, ha elnyelik, újra embriójába buvik és ha jön a nagy objektiváció kora: a termelési rend kedvező kegyelme megengedi neki, akkor naggyá nő és nagyobbra, mint a neki ártalmas termelési viszonyok dédelgette ellentudatok s akkor ő eszi meg amazokat.

Ez a munkásság tudattörténete és mert ez Marxban lett először úttá, léletté és igazsággá, azért nagyobb ő mindenkinek. A tudat ekrazit, amely már kis ütésre is robban, de nem mindig tudja az ellentudatokat megsemmisíteni. Ehhez az kell, hogy találja őket. Eredményesen csak kedvező feltételek között működhetik. E kedvező feltételek összessége a minden időben adott különleges termelési mód. Ma a Marx-interpretáció virágkorát éljük. Hogy Marx csakugyan így gondolta-e, lehet rá idézeteket felhozni, a Gótai program kritikájában a negyedik fejezetben így szól: «A kapitalista és a kommunista társadalom közé az egyiknek a másikban való forradalmi átalakulási korszaka esik. Ennek felelne meg a politikai átmeneti idő, mikor az állam nem lehet egyéb, mint a proletárság forradalmi diktatúrája.» (A ritkítás Marxtól származik.) Ez a diktatura az, amit lélektani nyelvre lefordítva a tudatok harcának neveztem. Hogy e harc fegyveresen folyik-e vagy sem, nem tartozik a lényeghez. Forradalomban mindkét módon, előtte túlnyomólag fegyvertelenül

(mert akkor a proletárság még le van fegyverezve). De nem az idézetek döntenek, hanem a művek értelme és szellemi iránya. *Marx egy életet harcolt át a proletáriátus felvilágosító munkájában. Nemcsak szavaival, de élete áldozatával bizonyította, hogy a nagy megváltás eljövételének feltételét a termelési és társadalmi kényszerűségeken kívül és túl az agitációban és a felvilágosításban látta.* Nem hitte azt, hogy a termelési erőknél és viszonyoknak kell küzdeni egymással és az erő hordozói a munkások nyugodtan ülhetnek, míg az eredmény az ölükbe hull.

— — — — —

A történeti materializmus módszere az ellentmondásban fejlődő események elemző eljárása, a dialektikus módszer egy sokat káromolt metafizikus eszmei öröksége: a hegeli dialektikáé. Ami itt minden «józan» ész szörnyű nyakkicsavarása, kiáltó ellentmondások szuverén «összeolvasztása» egy magasabb kibékülésben, ez a sokat szidott hegelizmus az, amely Marxban a koporsóból kitört és nemcsak eget kért, hanem azt diadalmasan meg is ostromolta és be is vette. Hányszor láttam derék szocialistákat véresen izzadni a hegeli reminiscenciákkal, hányszor fogtak neki, hogy át-törjék ezt a kegyetlen metafizikai pikkelypáncélt a Marxizmus testén és hányszor tértek meg fejszóvalva — «infectis rebus depressi» — a téveszméhez, hogy ez csak afféle eltévelyedés volt Marxtól, alapjában nincs neki semmi köze Hegel észellenes «bolondságaihoz». Avagy a mélyebb kedélyűeket, akik ott maradtak állva a titkon érzett borzadályos kapunál a tapasztalatlanság sejtelnével «lasciate ogni speranza».

Nem. Hegel nem volt sem bolond, sem szélhámos, ahogy Schopenhauer szerette volna. És Marx sem. Valóban Hegel nagyot tévedett, enélkül tán már ő is közel jutott volna a *marxi hegelizmus*hoz, ami sem nem cafrang az ő módszerén, sem filozófiai szenvedély, amint sokan hinni szeretnék. Ebben Hegelnek és korának a szellemi iránya a hibás csupán; a *filozófiai univerzalizmus*: az a naiv hit, hogy a világot egy elvből lehet és kell levezetni. Így történt, hogy a hegeli elvet, amelyet még ma sem haladtunk meg ott, ahol igaz, Hegel

ott is alkalmazta, ahol hamis, alaptalan, értelmetlen : a természettudományokban.

De azért a filozófiai amatőr vagy kezdő ne örüljön annak, hogy ő lám mennyivel okosabb, mint Hegel, ő bezzeg nem követ el ilyen durva hibát, Erénye a koré, amely szülte őt és nem sajátja.

A hegelizmus mint a szellem és pedig az *emberi szellem történetének módszere* ma is igaz valóság, a legmélyebb gondolat, amit e téren emberi elme létre hozott. *Mert mi a dialektikai módszer lényege?* Nem az, hogy természet és szellem azonos, hogy a természet: a szellem mássá levése, elidegenülése stb. Ez benne a metafizika. Ez volt Hegelnek is a legfontosabb. Ellenben ami egyedül fontos és igaz, az az, hogy *egyes-egyedül a szellemi jelenségek körében érvényes az a hegeli elv, hogy lét és tudat azonos.* Hogy a tudat itt másodfokú azaz refleksió már és a lét szintén tudat: elsőfokú, refleksió nélküli. *Az ellentétekben való fejlődés és a magasabb élményben való kibékülés, egyesülés itt valóság és a lét irracionálisítása is az és így az elmélet, amely oly elképesztően irracionálisnak mutatkozik a refleksiót megelőző állapotban, rendkívül racionális, mert a lélek irracionálizmusa, folytonos érzelem és képzetharca, ellentmondásai és ezek egysége az, ami megsérti a logika alapelvét: az ellentmondás tételét.* Csak természetes, hogy egy igaz elmélet ezt a tényt nem titkolhatja el és nem magyarázhatja félre (wegdeuten) mint logikusát. *Nem az elmélet az irracionális, hanem a tárgy.* De mert itt az elmélet mint szellemi alkatrész maga is része az értelemnek, tárgy és tudat e téren könnyen összevetészhető. Egy irracionális tárgynak, mint aminő az ellentmondásra fittyet hányó lélek *racionális elmélete kell, hogy legyen* és ez abból áll és fog állni ezután is a világ végéig, hogy az irracionálitást *feltárja ott, ahol van.* Ezt teszi Hegel. Ez az, ami igaz, de ami a fontos is Hegel tanából. De ha univerzalisztikusan értelmezzük, akkor logikai csoda előtt állunk, bizonyos tekintetben *patológiai probléma* előtt. Marx filozófiai rátermettségét ép az bizonyítja, hogy ő nem ugrott be a hegeli univerzalizmusnak, ellenben nagyszerűen

felhasználta és történet-tapasztalati anyaggal feldolgozva metafizikából társadalomtudománnyá avatta fel. Ha semmi más érdeme nem lenne, csupán ez, már ez is elég volna, hogy a kiváló filozófusok közé sorozzuk. Az a sokat hánytorgatott irracionalitás is csak antipszichologikus szemüvegen át az. Logikailag sehogy sem lehet megérteni, hogy az emberi lélek miért csap át egyik állapotból az ellenkezőbe, hogy pl. miért ugrik a szimbolizmusból a klasszicizmusba és ebből a romanticizmusba avagy a legalitásból a moralitásba és innét az ethoszbá. De ne hogy félreértés legyen, nem is a megunás és az új utáni vágy lélektani feltevése adja meg a dialektikus mozgás értelmét és okát. Ezek Hegelnél a *szellem önkifejtésének szükséges fázisai, lényegének integráns elemei*: belőlük áll. Miért? Erre nincs felelet. Van lelkünkben egy faktum adva, e fejlődés szükségszerűségének az érzése. Így van, másként nem lehet. Ez tartja állandó belső mozgásban, anélkül, hogy megállana. Marx valószínűleg nem volt a dolgok ilyen mivoltának világos tudatában. De rá nézve is érvényes Hegel híres tétele, melyet már a *Phänomologie des Geistes*-ben állított fel. A tudat minden egyes fokon egészen más, mint amilyennek magát hiszi, hogy tehát mindig csak a következő fok adja a megelőző igazi tartalmának a teljes tudatát. Ma talán Marx is világosabban értelmezné önmagát: lévén a filozofia e téren az emberi szellem fokozatos önmagára ébredése. Az Überbau elmélete így racionális és ismerettanilag helytálló értelmet nyer, a nélkül, hogy látszatmagyarázattal, fogalmak helyett szavakkal kellene a problémát elütni.

Hogy Marx mennyire egységbe tudta foglalni a tapasztalatot és mestere filozofiáját, a Bürgerkrieg in Frankreich adja megragadó példáját. Hogy a proletáriátus mikép viselkedjék a győzelem pillanatában, mikép rendezkedjék be, azt ő nem képzelet útján akarja eldönteni. Ezért a *Der XVIII-te Brumaire des Louis Napoleon* 1852-ben megjelent művében azt mondja, hogy ehhez még hiányzik a tapasztalati anyag. De már látja a fejlődés irányát «A parcellatulajdon előre haladó szétroncsolódásával a rajta föl-

épült államszervezet is összeomlik. Az állami központosítás, amelyre a modern társadalomnak szüksége van, csak a katonai bürokratikus kormánygépezet romjain épülhet föl, amelyet a hűbériség ellen szerkesztettek.» (Marx és Engels válogatott művei. I. 390. o.) Íme már látja azt, amit 1871 után tud: *az állam bürokráciáját és katonai gépezetét kell össze-törni.* A «modern társadalomnak» (így nevezi a szocialista társadalmat), ez a negatív feltétele. Amíg ez nincs végrehajtva, addig az új társadalom nem is kezdheti működését.

Ez a tan ma már mint megvalósuló folyamat áll előttünk. De ilyen következtetés levonására olyan forradalmi szellemre volt szükség, amit a marxizmus epigonjainál hiába keresünk. Ezek (még Kautsky is) ragaszkodnak az államhoz. Ők csak a kapitalista kormányzásban látják a baj okát, azt hiszik, hogy ha a proletáriátus valami módon, pl. többségre jutván a parlamentben, kezébe veszi az államhatalmat, akkor ez a kipróbált erőszakszervezet neki ép úgy kezes lesz, mint szülőjének, a polgárságnak. Azóta láttuk a német forradalmak tanulságait, láttuk, mire vezetett a régi államhatalom összetörése helyett annak átvétele.

De Marx a dialektikus módszer nélkül aligha juthatott volna el egy ilyen merész, valóban forradalmi, a proletáriátusnak a döntő pillanatban egyedül hasznos következtetéshez. Csak az állam dialektikus fejlődése vezethette őt a burzsoá-diktatura eszméjétől a proletárdiktatura gondolatáig, mint az előbbi logikus és kényszerű antithéziséhez. És valóban minden más megoldás nemcsak, hogy meghagyja a burzsoá államot, hanem még élesebbé, világosabbá teszi ennek proletárelnyomó jellegét. *Csak az igazi filozófusnak van bátorsága a gondolatnak következetes végiggondolására, csak ő az, aki nem riad vissza a helyesen feltett premisszáktól, következményeinek levonásától.* A gyáva megalkuvás és félmegoldás ajánlása, amint ezt a szociálpatrioták teszik, a munkásságot újból csak felesleges véres kísérletezésbe viszik, amelynek kanyargós ösvényein ismét csak vissza kell térnie a kiindulásiponthez. E ponton válik el, ki bízik a maga igazában, a logikában és a tapasztalatban és kik

azok, akik ezt csak mimelik. Marxnál a forradalom nem frázis volt, hanem evidens szükségszerűség, amely nem quantitative, hanem qualitative különbözik az evolúciótól. Más az eredménye az egyiknél és más a másiknak. Az evolúció polgári demokráciához, a társadalmi forradalom ellenben szociális demokráciához vezet, amely kifejle ugyan diktatura, amíg vannak még osztálykülönbségek, de befelé a proletáriátus autonómiája.

A marxi értelmezésben tehát a hegei dialektika nem evolúció-elmélet, hanem revolúció-elmélet. A fogalom dialektikus önkifejlődése nem folytonos átmenetekben, hanem kontradiktórikusan megy végbe. Nehéz is megérteni, hogy például legalitás, moralitás, ethosz miért volnának egymás folytonos átmenetei: az egész átmenetelmélet a lélektanra nézve teljességgel használhatatlan. Két élmény, amennyiben megkülönböztethető, azaz tényleg kettő, és időbeli egymástólant foglalnak magukban, semmi módon nem alkothatja részeit egy kontinuumnak. A közbeiktatott tagok újra csak kell, hogy megkülönböztethetők legyenek és in inf. nem lehet új tagokat közbe iktatni.

A marxizmus lényege az, hogy a cselekvésnek és nem a lanyha és passiv várakozásnak és a történeti fátumban való reménykedésnek az elmélete. A legnagyobb és legpragmatikusabb akcióelmélet, amit a világ valaha látott.

Vezéreszméje: a cselekvő emberiség akaratának edzés és irányítása a gazdaságilag és történetileg lehetséges vonalában. Az emberiség, mondja, csak olyan feladatokat ad föl önmagának, amiket meg is tud oldani. De a marxizmus azonkívül a legtökéletesebb tömegnevelési-elmélet is egyszerre, amely a tömegeket meg is tanítja arra, hogyan kell akarnia a feladatokat megoldani.

A VALLÁS EGYÉNLELEKTANI GYÖKEREI.

Ismerteti: MARÓT KÁROLY.

A későbbi áldozat is eredetileg csak a kifejező cselekvések egyik fajtája: aki termést akar, magokat szór szét, mert vágya és a dolog eredője a teljesedés előtte lebegő irányában nem lehetett más vagy több. Világosan mutatja ezt a mimikus cselekvés fajtának megfelelő «utánzó» védai áldozat is. Hozzávéve, hogy amint ima nélkül se volt isten, ritus nélkül is csakúgy ismeretlen a vallás¹, — semmi előzetes akadálya nem marad a szó (ima) és cselekedet (rituale — áldozat) istenteremtő elsőségének. Ima, ritus, áldozat e szerint csak belülről megokolt cselekvések, mint ilyenek kifelé nem is hatásosak, nem szerzik meg a szükségelt, de lehetetlen történést vagy (természeti) beavatkozást, csak mintegy «emberileg» jelzik a kívánt hatás irányát, elosztatják a léleknek az elmaradásával összefüggő vitális bénulását, a lélek öröm-pótszerét szolgáltatják, amely szereplésükkel valahogy felszabadul; emberi korlátok közt valósítják az elérhetetlenből valósíthatót. Az utólagos reflexio azután tehetetlenül fog igyekezni e nyilvánulásokat, mint a logika előtt már és még megokolatlan, de érthetetlen kibuggyanásokat az oksági járomba törni. De nem lévén az igazi ok megelézéséhez kellő készülsége, csak egy maga fölé képzelt különös erő kiutaló gondolata áll rendelkezésére, mely esetleg felsőbb lény formájába is fejlődhetik. Így áll boszút az érthetetlen úton szerzett életöröm! A belsőnk igényét mutató kivetítés azzal, hogy mint az elérhetetlen gátláshoz hasonlóan érzett tünemény működtetőleg hat vissza az őt teremtő emberi lélekre és az elintézés pillanatnyilag megkönnyítő (jó) érzését kelti, életkedvünket növeli, olyan helyzetbe-

¹ V. ö. Brinton, i. h., ill. Jevons, The idea of god 1910., 101. kk. II.

hozott bennünket, melyet értelmünk tudakozódására nem tudunk kielégítően magyarázni; a cselekedet titokzatos érthetlensége a primitív-tehetetlen logikát egy, az övénel felsőbb hatalom képzetébe kényszeríti. Tehát a kifejező kiélések utólagos magyarázása involválta a felsőbb lényt és tette utólag imává, áldozattá, rituossá az organikus reakciókat¹ istenivé, esetleg istenné az ágáló embert (azaz már sámánt, papot).² Így az isten ott kezdődik, ahol az izgatott ember először találja magát — kételkedőn idegenkedve — szemben izgalmát levezető enszavaival vagy tetteivel és így világos, miért a határozatlanság, hogy gondolunk-e bizonyos esetben felsőbb lényre, istenre vagy démonra, egyre vagy többre gondolunk-e és hasonlók.

Ezen esetekben az emberszerűség ösztönös magakeresésével (autotelizmusával) a kielégülési érzésnek olyan titokzatossága, olyan lélektani bonyolultsága jár, hogy nem is szükséges egy eredetileg racionális cselekvés quantitativ okának feledése vagy elévülése, mert az ilyen primitívebb reflexio korábbi fokán a valódi ok úgyszólván a priori felismerhetetlen és számba se jöhető. A racionális cselekvés kényszerűen tűnik fel irracionálisnak. Vagy könnyű volna-e látni, hogy az érzelmi kiélések, — legyenek bár a legellenmondóbb színezetűek, a legkellemetlenebb szenvedélyek (vágyak), még akár épen a sírás is — mint az egyéni élet valamiféle megélései mindig gyönyörűségünket és könnyülésünket jelentik³ és hogy ép ezért ösztönösen, mintegy a magunk

¹ Hogy a szó vagy a cselekvés előbbvaló kibuggyanás-e, ez a henyé kérdés vitt a meddő vitához, hogy a mitosz fejlett-e a rituáléból, mint Robertson Smith hitte (*Relig. of the Semites*, 18. l.), vagy fordítva, a ritus a mitoszból (Brinton, 112. k. és 173. kk. II.). Csak az aitiologikus mitosz esetében fejlett a mitosz a ritus alapján.

² Így még a görög vallásban is világos nyoma van, hogy pl. a házi tűzhelynél végrehajtott kultikus cselekedetek és a hozzájuk fűződő képzetek előbbvaló öncél volt, melyből később fejlesztődött Hestia istennő, kinek személyessége azután is mindvégig homályos maradt; Nilsson, i. h. 429. l.

³ Amikor a funkcionális bénultság túlfájdalmas, sóhaj, sírás

háta megett, törekszünk az erős izgalmaknak a külső nyilvánulásukban olyan érthetlenné vastagodó gyönyöreire? Nem nehéz-e megérteni, hogy csak az «Ez is én vagyok», «Én ez is, ilyen is vagyok», »Ezt is tudom» ámitóan kellemes érzései, a magunkon való öröm¹ az, amit boldogságakaró fizikai ösztönünk kényszerűségéből hajszolunk? Amikor fejlett tudományunk is csak felületesen ismeri ösztönéletünket és alighogy ma értjük, hogy lehet számunkra a kiáltás, tánc, mímelés stb. bizonyos nehézségek boldogító félregördítése, miként tudhatná akkor a primitív, hogy itt lelke elnyomott részeinek érvényesülése, szóhozjutása okozza izgalmai titokzatos örömét?²

Az ember egyszerűen csak öntudatlanul hajszolja a nyilvánításokat, melyeknek fiziológiai gyökerei (a rezonálás örömmérzetei) alkalmasak arra, hogy mint ilyenek megmaradjanak és ha egyszer, bizonyos okból, túlkorán eszmélni kell a cselekvés okára, — minthogy ingadozó logikus magya-

stb. kifejezés (kiélés) is szerepelhet a kötött életérzés felszabadító csatornájaként; erős szenvedélyek is, mint ilyenek, az erhöhte Realität érzését adják. (Hirn, 59. l. ; K. Gross, 496. l. ; v. ö. Helvetius, De l'esprit, disc. III. ch. IV. és Gelehrter Briefwechsel zwischen Reiske, Mendelssohn und G. E. Lessing 1789., 145. k.) Ha a delosi Apollon megszületésekor a homerosi hymnus isteni bábái jajveszékelésbe törnek ki, ez félelmük és várakozásuk kényszerű járuléka és a színezet-másféleség jellemző elhanyagolásában is (hogy a sírás-jajgatás rendesen mást jelentenek) legtermészetesebb ilyen földi levezetése. A színezet t. i. lényegtelen mindaddig, míg az élmény öröme nagyobb az élményben rejlő kedvetlenségi adagnál («örömkönyek!» v. ö. Gross, 198. kk. is.) Scherer híres «Lust an Unlust»-ja is ez intenzív ingerek mélygyökeres vágyából magyarázódik. A 13 éves Baskircsev Mária naplója jellemzően mondja: «Testem sír és kiált, de valami bennem, ami fölöttem áll, mindezt élvezi.» — Preventive célozza ezt az örömmérzetet a todák énekes, táncos, zenés gyásza (v. ö. L. Jacoboroski, Die Anfänge der Poesie 1891., 54. k.), hol is a szomorúságot paralizálni hivatott örömn nyilvánulás a kiélő kifejezés aszociált öröme, nem a gyászolók demonstrálni akart érzelve.

¹ Scherer, Poetik, 112. l.

² V. ö. James—Dürr, 447.

rázatok nem helyettesíthetnék igazán a megelhetetlen lélektanit, (tehát hamar hanyagnak kellene bizonyulniok) — a titokzatosság olyan irányba fogja a feleletet terelni, amely eleve lemond az emberi okságról s amelyet később vallásosnak fogunk nevezni. Érthető tehát, ha a legtöbb vallási jelenség így ered.

Csak egy kérdés marad: mi készíti ki az ember önmagával való, kérdő szempokerülését, miért *kell* ez a magyarázat már az igazán tudományos okkeresés kora, a racionális válasz lehetősége előtt is?

A vallás ilyen eredete magyarázza, miért látszik mindenütt a cselekvő jelleg (ima, rituálé, áldozat, ünnepi «játék» stb.) a vallások fix és konsztans elemének: a mozgáskiéléséből indult el a vallásfejlődés.¹ Azonban «vallani» tételt szoktunk (a magyar *vallás* és *hit* nevek is erre utalnak) és bár el tudjuk képzelni az ösztönös rész előbbvalóságát, ahhoz, hogy a lökést adó közönséges szokás vagy cselekedet vallásossá váljon, múlhatatlan szükség valami reflexió (hit) hozzáfűződése is. Duroy «defixiója» például nem lett vallásos cselekedet és a tyúkoknak is volnának vallásos szokásaik — mondja már Plinius, X, 116. — (tojás után excutiunt sese circumactæ purificant, aminek ha emberek volnának, az ész utólagosan lusztrációs célt tulajdonítana), csak mert ezekről nem gondolkoznak, ezért az állatok — az embertől különbözve — vallástalanok maradnak.

Viszont a vallásos cselekedetekre jellemző hasonlóság-érzet általában épen nem kényszeríti ki a gondolati elem közbelépését: a hozzánk hasonló legkevésbé szorul magyarázatra. Primitiveknél az észrevevés emberszerűsége okozza a tudományos értelemnek megfelelő kauzalitáskeresés hiányát, a «feneketlen közönyt»? Csakhogy a tapasztalat mutatja,

¹ Az ú. n. vallásos érzés (áhitat) felfogásunk szerint egészében másodlagos, nem ez visz a cselekedetekre (viselkedésre), ellenkezőleg: csupán hangulati ülepedéke a cselekedeteknek.

² Darwin,] H. Spenser, Park, Lubbock és sok utazó tapasztalataival szemben nem állhat helyt sem a régen általános felfogás, hogy a «különös» természeti események kényszerű figyelmet

hogy a hasonlóság mindenben elengedhetetlen, ami emberileg általában észrevétetni hivatott, ami vágyat keltendő a megismerésre;¹ csak az tűnhet fel, ami bizonyos részeiben ismeretes. Így a hasonlóság közül kell lehetőségeknek lenniök, amik az egyeztetetlenségre figyelmeztetnek, valami mellékkörülménynek, ami a hasonlóságot mint az azonosság ellentétét húzza alá, aminő a rezonanciás vonás szokatlan intenzitása vagy összetétele (ha pld. egy megszokott alkotórész hiányzik), jelentősége, mely maradékot hagyva túllép érzékelő részünk rendes kaliberén, illetőleg megszokott határain, a felvevő egyén különös befolyásoltsága (a lélek fizikai-patológikus vagy hangulati állapotai, a környezet idegensége), szuggesztibilitásnak kiélezettebb fokai,² túlérzékenység és hasonlók,³ egyszóval olyan tényezők, melyek további kényszer nélkül is bizonyos fokig dologibbnak, tehát feltűnőbbnek mutathatják a hasonlóságukkal észrevett dolgokat és lelkünk rezgő-bizonytalan kielégületlenségi érzésével ráeszméltetnek, hogy van itt valami maradék, a dolgok nem merülnek ki a velünk való hasonlóságukban.

Így minden először végzett funkció, különösen ha fontosnak érezzük, hogy valami idegenszerű benyomást, a dolog egyéniségének valami feljövő megérzését, amely kijózanítja

¹ keltének a primitívben és a természetfeletti gondolatára vezetik (a «vadak» tompultságához v. ö. Gyan, *L'irréligion de l'avenir* 890., 27. k. l. és H. Klaatsch, *Die Anfänge von Kunst und Religion* 1913., 551.) sem Hume kísérlete, hogy a primitívek mindentől félésével és rettegésével helyettesítse a természeti jelenségek feltűnésének tarthatatlan elméletét (*Essays* II., 1889., 315. l.; Leuba, i. h. 359. l.): a reakció sem bizonyos néposztályok vagy törzsek lelki, sem egyes tüneménycsoportok természetes velejárójának nem tekinthető; az eset (tárgy) és a hangulat (egyén) speciálisabb függvénye (v. ö. Wundt, *Ethik*, 2. kiad. 63. l.).

² James—Dürr, 329. k. l.

³ Leggyakrabban előidézhetik a ritmikus izgalmak és a kényszerű megmerevedés pillanatai, primitíveknél a rendes táplálkozás hiánya (irodalom: Brinton, i. h. 14. l. jgyz.), már szuggesztív tömegek társasága, magányos narkotikumok stb. (u. o. 55., 67. l.).

⁴ V. ö. Irv. King, *The development of religion* 1910., 328. l.

azonosító gondolatlanságunkat és a maradéknak magyarázatot követel (első coitus, Angang-babonák stb.) Így idézi fel a ráeszmélést a betegség és menstruáció, mert fáj, illetve véres — az ütés-vágás vonása nélkül. Így nem mehet belénk, mint felvevő és mérlegelő részünk berendezésének hatalmas túllépése, maradék nélkül a kunyhóba fejük felett váratlanul beütő villám — ez, a lesből hirtelen leütő ököl, buzogány stb. útján egyébként jól ismert emberszerű tünet. A «málunk több» megérzésének dinamikája azután gyors magyarázatot igényel. Leginkább azonban egy, idegen tényező, mely sokszor az előzőknek is elengedhetetlen kiegészítője, a *vitális fontosság*,¹ szokta okozni a hasonlóság különbségének észrevételét vagyis, hogy a dolgokat ne csak — annyiban — valóknak lássuk, amennyiben magunkból ismerőseink.

Ha életbevágó találgatásaink vagy gondjaink közepette botot dobtunk a nyúl után, leveleket vagy köveket türelmetlen idegességgel megszámláltunk stb., — miután lelki állapotunk sürget, hogy aránylag csekély vagy lényegileg semmi hasonlóságot, párhuzamos nyilvánulást stb. vágyaink és céljaink szerint értelmezzünk — kisikló könnyűséggel fogjuk e vállalkozásaink «igen»-jét vagy «nem»-jét az épen központilag álló kérdések keresett elintézésének érteni. (Akinak élete függ azon, hogy jön-e valaki, minden nészt az illető lépteinek fog hallani és minél jobban érdekem a föld termékenysége, annál könnyebben ragadom meg elintézésül a vízöntésben vagy a coitusban rejlő hasonlóságot). Azonban

¹ A gyakorlati életkérdésekkel való összefüggés mély nyomokat hagyott a vallások történetében. Egy nép isteneinek prédikátumait emberi szükségletek determinálják. Míg a rómaiak földművesek, ilyen istent tartanak (Mavors), mikor háború lesz főfoglalkozásuk, Mars is métiert cserél. még a zsidó monoteizmuson belül is változásokat okozott a társadalmi életkörülmények változása. Josua, a bírák, Saul és Dávid kora után, a had- és földművelés foglalkozásai között erősen megoszlott zsidók a természetisten. Baal, tiszteletét szinte teljesen összekeverték az eredetileg háborús Jahwe tisztelettel (v. ö. Irv. King, i. h. 1910., 272. l. stb.).

ez az észrevétetetést garantáló gyakorlati összefüggés a maga gyakorlatiságával szükségkép és egyenesen arra is ráéreztet, hogy amit egy adott hasonlóságban megadni vagy egy magunk teremtette külsőségben pillanatnyi érzésünk és ösztönünk szerint gondoltunk, az a tárgyi valóságban nem fest egészen annak, szubjektív kiélésünk nem annyi, amennyinek éreztük: nem az objektív-praktikus elintézés. Hidegen nem látom inkább igazolva, hogy kedvesem most már csakugyan szeret, hogy ellenségem meghal, halottam felébred stb. És minél könnyebben feltolakszik az ilyen cselekedet árnyékszerűsége, annál időelőttibb lesz a reflexiókényszer. Míg azonban a racionalisztikus magyarázat relative lehetetlen,¹ valamilyen magyarázat a gyakorlati összefüggésnél fogva elodázhatatlan, mert egy régebbi érzetünk feladásával vagy helyességének megtagadásával magunkat tagadnók meg, holott az ösztönös cselekedetek megokoltsága tudatos érzéseink és fejlettebb gondolkozásunk színe előtt is valahogy felérződik és így a visszhangkeltés jogosultsága ébren

¹ A nehézségek különösen a kifejező mozdulatokkal teremtett hasonlóság eseteiben, súlyosak. Jellegzetes nehézségtípus pl., hogy az azonos kifejezés többféle belső árnyalat külső formája lehet, mert a kifejező lehetőségek száma korlátozottabb, mint a kifejezendő árnyalatoké. Gondoljunk csak a hajmegoldás meg a tánc különféle kifejező értékeire. Nehézség — másodszor — az ú. n. pseudo-pantomimus is, ha t. i. bizonyos mozdulatot csak az okozott, hogy életünk (egyik) legnagyobb (leggyakoribb) izgalmanak is az a kifejező mozdulata. Harcias törzsek öröm-, üdvözlő stb. táncai is sokszor kifejezetten harcias jellegűek (Hirn, 91. kk.) civilizált népek is erotikus mozdulatokban fejezik ki mindenféle elragadtatásukat (u. o. 241. l.): a magyar legény anyját vagy nővérét is a kedvesénél megszokott karolással kíséri. De — harmadszor — átmenetekben, ha a nyilvánulás külső élete visszahatott a belső indítékra és az érthetetlené vált igazi a külsőhöz képest érthetőbb, új indítékkal cserélődik fel, maga a belső rugó is lehet határozatlan, zavart. Ilyen eset volna valahol köztük, ha az istennel való kibékülés örömét kiélező szakramentális lakoma egy közösségben megszakítás nélkül élne tovább addig, amíg már az aktus az istennel való testi egyesülés ideáját fejezi ki. (V. ö. Jevons, *The idea of god* 1910., 74. kk.)

van tartva. *Kell* tehát, hogy eszünk címet találjon és a hatást, melyet a gyakorlat hideg lencséje nem igazol és amely valóban nincs is meg e házi pótszerben, a kiélés külső formájának jogos tulajdonává tegye. Ha egyszer rászorultságunk a bizonyos irányunkkal érzett (nem értett) hasonlóságnak kiélését jótékony hatásúnak vette, illetve öntudatlan autotelizmussal teremtett magának ilyen kiéléseket, ha ösztönünk útmutatása gyógyító, segítő, óvó, szerencséthozó vagy pusztító céllal bizonyos cselekvésekre int, akkor: vagy megtagadjuk magunkat a józan ész előtt vagy, hogy eszünk el ne ítélje esztelenségünket, igazolhatatlan ügyünket kivonjuk a közönséges elbírálás alól és az irrealitáshoz fellebbezve mentjük a pillanatnyilag érzett jótékony hatás valóságát. Magunkat megmentendő, tulajdonítunk tehát gyógyító, segítő, óvó, szerencséthozó vagy pusztító ingerenciát az illető cselekedeteknek. Miért szegezte át a bábút az ember, holott ezzel nem következett be ellenségének célzott átszegezése? Miért a céltalan tánc, az öldöklés a harc előtt? E cselekvések a komplikált lelki okság — kényszerű — kikapcsolásával mindaddig érthetetlenek, amíg magyarázhatatlanságuknak — eredetileg bizonyos mentális rezervatával — nem tulajdonítjuk hatásul vagy befolyásul azt, amiből eredtek.

Ezzel ugyan jólismert külsőségeknek, profán cselekedeteknek a valóságostól eltérő jelentőség jut és lesz a rendes mellett pld. egy különös erejű keresztkezés: az összefont késé, keresztbe tett lábé, öves viseleté stb., ha t. i. ezeket egy szülő nő hasztalan, erőlködéseinek tanácstalan perceiben ilyenekül a processzusra gátlóknak éreztük («Nestelknüpfen»); elismerjük a fátyolt a rontás behatása ellen is a grimacet ellenfelünk misztikus bántására, a kinyújtott nyelvet — dárdára vésve — varázsfegyvernek az ellenség tönkretévéséhez, körömmaradékaim kiszolgáltatását életem titokzatos veszedelmének, a vízöntést vagy imát esőcsináló csodaszerszöznek is, — megfelelő körülmények között; (pedig eredetileg és rendesen e cselekvések semmi ilyen további jelentőséggel nem bírnak.) Elismerjük, mert még bizonyos cselekvéseink (főleg az ú. n. kiélő mozdulatok eseteiben) egyetlen

igaz, lélektani magyarázata szükségkép hétpecsés titok és a hamisságban fogant — primitív vagy tudósoktól eredő, racionális kísérletek kényszerűen ideiglenesek és esetlegesek¹ — addig okos hit és céltudatos cselekedet abból, amire ösztöneink — kiélezett helyzetben a hasonlóságérzés alapján — ragadtattak, csak úgy lehet, ha az illető cselekedetek, szokások rendkívüli másféleségével igazoljuk magunkat, a magunkban való hitet ösztöneink rehabilitálásával mentjük meg: kétféle kötés, szegezés, öv, grimace, vízöntés stb., kétféle világ lesz, egy profán-reális és egy az emberin túlmenő irreális jelentőségű. A különbség, mely a kétféle cselekvés valutaeltérését teszi, a legtöbb nép képzeletében különös erők formájában szokott konkretizálódni: ezek a szinte általános Mana-féle fogalmak, amelyek később legtöbbször személyekhez fűződnek vagy személyesülnek.² Ez az ár azután mindent a legteljesebben magyaráz, még a magyarázat fogatkozását tevő logikai hiba amaz alantas fokon még észrevétlen, — elhanyagolható.

«Rígyelni» tehát legbiztosabban olyan hasonlósági esetekre fognak, melyek a születés, pubertas, házasság, élet-halál, temetés, élelem, háború, egyszóval a vitális örömek vagy fájdalmak érzékeny pontjain helyezkedtek el; a vitális fontosság tényezője lesz az, ami a különbséget a hasonlóságban legbiztosabban kiéretteti és ezzel az éretlen reflexió beavatkozását kikényszeríti. E ponttól már a gondolkodás szervezeti törvénye uralkodik, amely nem tud megnyugodni a magyarázhatatlanban. Kényszerűen jutunk el így a természetfeletti

¹ Példázza e kísérletezést a ruházatkezdő öv esete; az EPh. Közlöny 1913., 96. kk. és 1916., 663.; 1915¹ 315. l. stb. felsoroltam magyarázatpróbákhoz 1. Hirn további okait: a rontó szem és a szél, nap, eső által való fogamzás elkerülésének gondolatát (215. k. l.); utóbbihoz kiegészítőül 1. Rzach, 1902. kiadás ad Hesiodos, Erga 518. kk. sorai és E. S. Hartland, The legend of Perseus 1894., I. 179. k.; a szélről fogamzás római belégjei, melyekkel talán a magyarok is összefüggnek.)

² V. ö. pl. a héber Elohimről stb. K. Beth, Die Urreligion 1917., 15. kk.

fogalmához, mely egyszerűen magyarázata amaz, a gyakorlati összefüggéstől előtérbe tolt maradéknak, mely az emberi tudás relativ fejlettségének fokán a hasonlóságtól provokált kiélés és ama tartalom között fennáll, amelyet pillanatnyi látszat szerzett meg és szükségkép érzésünk igazolására, épen ezen áron, utólag szükségkép tulajdonítunk a kiélésnek. (Ez értelemben lesz nemcsak a mágia, de a vallásos hit általában is csakugyan «áltudomány».)

Minden vallásos képzet ezen, a természetfelettit adó, «másféle világ» elképzelésétől függ. Ennek kifejtését itt nem, legfeljebb néhány alapvető vonás kipontozását érezzük feladatunknak. Hogy az elképzelés csak egocentrizmusunk határain belül, emberi lehet, re ipsa kényszerű. (Az állat, növény, közel dologi képébe lokalizált természetfeletti tulajdonság a dologi tulajdonok emberszerűségétől feltételezett és ezt az emberszerűséget garantálja.) Az elképzelésnek más, mint az emberszerűségeket abszolúte tagadó és (végtelenig) fokozó formulák nem állanak segítségére. A védafilozófusok szerint az istenség «vég nélkül, öregség nélkül, part nélkül, nem kívül és nem belül való», sem ilyen, sem olyan, csupa tagadás (neti, neti) és az újplatonizmusból a kereszténymisztikába is így került az isten «ein Nicht aller der Dinge, die man besinnen oder geworten mag» (H. Suso), a legnagyobb «Nichts», mert ha ez vagy az volna, nem lehetne — minden.¹ A fokozás kísérletének példái — másfelől — hogy az upanishadok szerzői az Om (igen) névvel jelölik a legnagyobbat és Brahma «más mint emberi» erejét a kar emberi eszközének sokszorozásával, az efezosi Artemis megfelelő erényét nagyszámú emlővel fejezi ki a tehetetlen vallásképzetet. Különösen az utóbbi formák vaskossága már jól mutatja, hogy fog a közfelfogásban e filozófiai fából-vaskarikának elvontsága egyszerűsödni; az emberi mértéket és kategóriákat tagadó szuperlatívus és a negatív vonásokkal megközelített emberfelettség lejtője egy idegen, képzelt,

¹ H. Höffding—Bendixen, Religionsphilosophie 1901., 71. kk. II.

de mégis olyan világba ejt, melynek másféleségét csak ezen emberileg berendezett világunkkal tudom elképzeltetni és elképzelni, ha mindjárt úgy is, hogy mint ennek ellentett kiegészítését és folytatását fogom fel. Ami számunkra ama világból van, azt a mi világunk adja; a «más» tagadásai és fokozásai emberi elképzelések — tagadó és fokozott formában s teljesen emberi a fokozó vagy tagadó eszköz (szó) is, mellyel egy dolgot emberfeletti elképzelhetetlennek veszünk ki.

Így e kezdetleges fokon a természetfeletti feltevése a. m. az emberinek «kirekesztése», illetve «elképzeltetlen» fel-fokozása — az emberi határok kényszerűen konkretizáló kereteiben; a falain túl akaró én tehetetlenségének végső erőfeszítése és dokumentuma. (E kezdeti ellenmondás valami megérzése tiltatja a zsidóknál isten ábrázolását.)

A természetfeletti ilyen lényege mellett kényszerű és csak fejlődés kérdése lehet az antropomorf szellemek és folytatólag ezek emberi alakjának étappeja, tehát az ilyirányú tendencia általánosságú is. Az isten, mint szellemi lény, egyszerűen a szellem mint emberi rész tudatos megkülönböztetésének kérdése. Így a misztikum mint a vallás külön és eredeti kelléke, eleve leesett; csak a morális tényező közbejötté kell még, hogy már az ideális szellemi lény, a nagy vallások istene álljon elénk.¹

¹ (Megjegyzés). E cikk mutatvány egy nagyobb és részleteiben is új felfogású munka utolsó fejezetéből, de helyszűke miatt még mint ilyen is erősen rövidítve. Szinte minden irodalmi utalást és polémiát hagytam, kivéve, ahol a hallgatás az idegen tollak gyanujába keverhetett volna. Mindezekért a végleges ítélkezés felfüggesztését kérem az olvasótól.

SCHOPENHAUER ÉS ROUSSEAU.

Írta: RÁCZ LAJOS.

Schopenhauer főművének (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) előszavában Kant, Platon és a Védák rendszerére hivatkozik, mint olyanokra, amelyek műve és bölcsészete megértéséhez az olvasót a legjobban előkészítik és fogékonnyá teszik (III. Aufl. p. XII.). Schopenhauer rendszerének ismertetői és rejtett gyökereinek kutatói e három tápláló forrás mellett még Spinozára utalnak, mint akinek gondolkozása Schopenhauerre erősebb mértékben hatott.¹ Legyen szabad e négy forráshoz még egy ötödiket fölvennem, amelyből Schopenhauer inspirációt merített, amely gondolkozásának kialakulásához, rendszerének fölépítéséhez jelentős elemeket szolgáltatott — s ez a *Rousseau gondolatvilága*.

Schopenhauer és Rousseau! Első tekintetre úgy tetszik, mintha nagyobb ellentétet, mint e két gondolkozó közt, nem is lehetne képzelni. Emez az optimizmusnak, a gondviselés hitének képviselője, amelynek Voltairehez intézett levelében oly ékesszóló szavakban adott kifejezést («Ez az optimizmus továbbra is vigasztalni fog engem fájdalomaimban; az optimizmus igazi elvei sem az anyag tulajdonságaiból, sem a világegyetem mechanizmusából nem vonhatók ki, hanem csupán Isten tökéletességeiből, aki mindent igazgat. A gondviselés és az ezzel összefüggő kérdések mind Isten lételevel állanak összeköttetésben. Én úgy találom, hogy minden jól van; én remélek, a remény pedig mindent megszépít; a metafizika semmi szubtilitása nem fog engem egy pillanatra sem kételkedővé tenni a lélek halhatatlansága és a jóltevő gondviselés felől»), — amaz a pesszimizmus, a sivár világgyűlölet és ateizmus képviselője, aki a világot

¹ Rudolf Lehmann, Schopenhauer (Berlin, 1894.) p. 96. — Johannes Volkelt, Arthur Schopenhauer. IV. Aufl. (Stuttgart, 1907). p. 402.

rossznak, minden lehető világ közt a legrosszabbnak tartja, az emberi életet nyomorúság, szenvedés, boldogtalanság uralma alatt állónak tekinti.

Ezt az ellentétet a saját pesszimista felfogása és a Rousseau optimista felfogása közt maga Schopenhauer is jól látta és érezte, s éles szavakkal fordult főműve II. kötetének végén a Rousseau optimizmusa ellen. Míg Voltaire-t dicsérettel halmozza el («der von Natur und Glück so begünstigte Voltaire»), Rousseaut igen szigorú bírálatban részesíti. «Voltaire, úgymond, a *Le désastre de Lisbonne* című kitűnő költeményének előszavában kimutatta, hogy az optimizmus a keresztyénséggel összeegyeztetetlen. Enagy férfiút, akit én a német téntanyalók gyalázkodásaival szemben oly szívesen dicsérek, három gondolata, amely gondolkodásának nagyobb mélységét mutatja, határozottan Rousseau fölibe emeli, ezek: *a*) a lét hitványságának és nyomorúságának túlnyomó nagyságáról, *b*) az akarateselekvények szigorú szükségességéről, s *c*) ama lockei tétel igazságáról — hogy a gondolkodó (alany) esetleg materiális dolog is lehet — szóló tételek; míg Rousseau mindezt deklamációival kétségbe vonja a *Szavojai vikárius hitvallásában*, e lapos protestáns papi bölceletben; továbbá ugyane szellemben Voltaire említett szép költeménye ellen ferde, sekélyes és logikailag téves okoskodással polemizál az optimizmus érdekében 1756 augusztus 18-án Voltairehez intézett hosszú levelében. Rousseau egész bölceletének alapvonása, hogy az eredendő bűnről és az emberi nem őseredeti romlottságáról szóló keresztyén tan helyébe emennek őseredeti jóságát és határtalan perfektibilitását helyezi, amely pusztán a civilizáció és ennek következményei folytán jutott tévútra, s erre alapítja optimizmusát és humanizmusát» (W. II. 658., 669 - 670.).

Ime látjuk, Schopenhauer saját szavaival kifejezve, a szakadó ellentétet a Schopenhauer és Rousseau fölfogása közt s szinte úgy látszik, mintha a két ellentétes fölfogás közt semmi rokonság, semmi összekötő szál nem volna lehetséges. Azonban, hogy egyelőre csak a világ és az emberi élet értéklésére vonatkozó kérdésnél maradjunk, nem találkozunk-e

Rousseaunál pesszimista, Schopenhauernál pedig optimista színezetű vonásokkal, hajlandósággal, ami aztán a felfogásaik közt tátongó éles ellentétet enyhíti, sőt némileg kiegyenlíti?

De igen. Rousseauról tudjuk, hogy *Első értekezése* eléggé sötét alapszínezetű, telve az emberi társadalom romlottsága, erkölcstelensége miatti kifakadásokkal. *Első értekezése*nek alapgondolata: a tudományok és művészetek haladása semmit sem lendített igazi boldogságunkon, hanem megromtotta erkölceinket, az erkölcsök romlása pedig megromtotta vágyaink tisztaságát; fényűzés, kicsapongás és rabszolgaság lett a tudás büntetése. *Második értekezésében* még erősebb színekkel mutatja ki, hogy a természet az embert jóvá teremtette, s a társadalom őt gonosszá tette; a természet az embert szabaddá teremtette, s a társadalom őt rabszolgává tette; a természet az embert boldoggá teremtette s a társadalom őt nyomorulttá tette. Az *Értekezés* mérges tiltakozás a gazdagság igazságtalan hatalma és hazug ragyogása ellen: minden nép meggazdagodása arányában távozott el eredeti intézményeitől s lépett a romlottság útjára; a gazdagok hasonlók azokhoz a farkasokhoz, amelyek, miután egyszer megkóstolták az emberhúst, ezentúl visszautasítanak minden más táplálékot és csak emberhússal akarnak élni. Tetőpontját éri el e pesszimiztikus hangulat a *Vallomások* II. kötetében és a *Rousseau juge de Jean-Jacques* című dialogusokban. Ezekben meggyöngült emlékezete mindenütt csak bajt, ámulást, hűtlenséget és tépő emlékeket tár föl előtte, az író mindenfelől sötétség, ijesztő homály körvezi, amelyen hosszú évek munkájával sem tud áttörni; a fájdalom feneketlen mélységében, amelybe elmerült, érzi a csapások rohamát, de nem látja e csapások közvetlen eszközét; a gyalázat, a szerencsétlenség úgy hull rá, mintha magától jönne; ellenségei a közönséget cselészövényük bűnrészesévé tették; az egész művelt világ összeesküdött ellene, az ő megromlására, jó hírének, becsletének tönkretételére; vele szemben lábbal tiporják az igazságosság törvényeit, a józan ész összes szabályait minden

ok, minden haszon, minden ürügy nélkül, pusztán azért, hogy szeszélyöket, gyűlölségüket kielégítsék, hogy őt titkos bűnökkel teltett gonosztevő, undok szörnyeteg, az emberi nem ostora, minden igazságosság, jóság ellensége, aljas kicsapongó, csalárd képmutató és veszedelmes tanok hirdetője gyanánt tüntessék föl. Valóban, Volkelt joggal beszél nála «die bestehende menschliche Gesellschaft und Kultur verurteilender *Pessimismus*»-ról s nem ok nélkül állítja, hogy e tekintetben Rousseau és Schopenhauer több ponton találkozik egymással (id. mű, 392. l.).

Az emberek és az emberi társadalom e pesszimisztikus megítélésével vessük össze a Schopenhauernál található optimisztikus vonásokat. Először is tudjuk, mily erősen hangsúlyozza Schopenhauer az életösztönt, élethez való akaratot, ez akaratnak a természeti és emberi világban való diadalmas előnyomulását, sőt a világot egyenesen életvágytól, életakarattól duzzadónak rajzolja. Filozófiájának e vonására Nietzsche s a századvégi írók és művészek, mint ismeretes, az életigenlő akaratot magasztaló életfölfogást alapították. Volkelt szerint a Schopenhauer bölcséletében két lélek lakik: az egyfelől életvágytól duzzad, vitorlált a természet és az őserő dagasztja, az csodálatos elmerülés azokba a forrásokba, amelyekből a természet nagy hatalmai áradnak és azokba az alakulatokba, amelyeket ennek buja munkája létrehoz, — másfelől uralkodó benne az életakarattagadása; ez utóbbival szemben az előbbi az életöröm, életigenlés kifejezése. Továbbá Schopenhauer az akaratmentes megismerés, tehát a bölcsészet és művészet világát jelentős, nemes élvezet forrása gyanánt nézi s meleg szavakkal magasztalja a geniális ember boldogságát, amely a lélek és szív nagy tulajdonságaiban, ezek kedvező fejlődésében és az értékes gondolatokban áll. Sőt a szellemileg magasan álló, bensőleg gazdag ember is részes az igazi tiszta boldogságban; hisz alapjában véve minden élvezet saját erőink használatában és érzésében, saját értékünk erős érzésében áll; végül a szeretetből és jóságból folyó cselekedet megnyugtató érzést és mélységes békét nyújt a szívnek. Schopen-

hauer szerint a művészet az élet bajai, szenvedései, nyomorúságai fölémeli az embert, az élet komoly, sőt súlyos jelenségeinek láttára a teljesebb és mélyebb élet hitével, sejtelmével magasabb régiókba, egy felsőbb természet, felsőbb világ körébe ragadja őt, ahol az élet komoly valóságaiból durván lenyűgözött lélek a csöndes öröm és gyönyör, a boldogító megváltás részesévé válik (Volkelt, id. mű 242—43., 370—71. l.).

De a világ, az emberi élet és a kultúra értékelése csak egyetlenegy, habár eléggé fontos pont egy bölcséleti rendszerben. Emellett a világ és az emberi élet viszonyainak, a múlt és jelen alkotásainak száz más kérdése is foglalkoztatja a gondolkodó elméjét. S ezekben találunk már számos ponton érintkezést, hasonlóságot, sőt rokonságot a Schopenhauer és Rousseau fölfogása közt, úgy, hogy joggal lehet a genfi filozófusnak a német filozófusra gyakorolt termékenyítő hatásáról, az utóbbinak az előbbi által való inspirálásáról szólnunk.

Már élelsoruk, jellemök, érzés- és gondolkodásmódjuk nem egy ponton feltűnő egyezést, rokonságot mutat. Mindketten átértékelték filozófiájokat, mindkettőjüknél hatalmasan felizgott kedélyeket bölcselkedések alapja, abban az egész ember, a szív és fej, egyaránt részes; mindkettőjüknél az ember egy a filozófussal. Mindkettő ingerlékeny természet, heves temperamentum; élénk, szilaj képzelete mindkettő előtt túlzott színben és mértékben tüntette föl a jelenben és jövőben reávaró bajokat és szenvedéseket. Igazságszeretetet mind a Schopenhauer, mind a Rousseau lényének kiemelkedő vonása; mindkettőjük jelszava: *Vitam impendere vero!* Miként Rousseau hitt a jövő igazságszolgáltatásában, amely neki üldözőivel szemben igazat fog adni, Schopenhauer is rendületlenül hitt tanai végleges diadalában; évtizedeken át mindketten minden üldözés, illetőleg az utóbbinál: ignorálás — dacára rendületlenül ragaszkodtak meggyőződésükhöz; lett volna-e erre erejük, ha nincs erős hitök önmagokba, mint az igazság hirdetőibe, apostolaiba? Mindketten bátor, nyílt hirdetői tanaiknak a nagyhírű filozófusokkal, az uralkodó

állami és egyházi hatalmakkal és a közvélemény ellentétes fölfogásával szemben s ezek kedvéért semmi alkudozásra nem hajlandók ; mindketten el- és megvetik az írói anonimitást. Ehhez járul igazlelkűségek és őszinteségek, minden csalás, szépítés megvetése, önmagoknak kíméletlen őszinteséggel való föltárása ; ebbeli becsületességök olykor a kicsinyességig ment. Mindkettőjüknél egyaránt ott szerepel az ismeretember mellett az akaratember ; Schopenhauernál az akaratember sok démonikus vonással fölrüházva s Rousseau-nál is nem egy erkölcsi botlásra vezetve és csak élete utolsó tizedeiben emelkedve föl, erkölcsi akarattá ; életét egyiküknek sem sikerült tisztán és tartósan a bölcsészet által kívánt magaslaton tartania. Az anyagiakkal gazdálkodni aránylag mind a ketten eléggé jól tudtak ; a nemi ösztön mind a kettőjüknél erős szerepet játszott ; a nagyvilági társas életnek egyikök sem volt barátja, az udvarias társasági szólamokban egyikök sem lelte gyönyörűségét ; mindkettő vágyódik a csöndes, magános élet után s visszahúzódik az emberektől, de Rousseau ezt inkább a természet ölé, hol a természet iránti rajongásának is áldozhat, Schopenhauer — Descartes módjára — a nagyvárosi félrevonultságban találja meg. Mindketten nagy zenekedvelők ; Rousseau amellet, hogy zeneműveket (dalokat, operákat) szerez, zeneelméletet ír, Schopenhauer mélyen elmerül a zene esztétikájába s termékeny, nagyhatású elmélet megalapítója lesz e téren. Ha Rousseau igazi költő volt, a szív hangjainak költője, a XVIII. századi francia irodalom legnagyobb lírikusa, Schopenhauer — amellet, hogy a költészet nagy alakjai, nagy alkotásai iránt kiváló fogékonyságot tanúsít — az emberi szenvedések rajzában mutat elsőrendű erőt, tragikai szépséget ; az emberi szenvedésekről és szenvedélyekről nagy vonásokkal, komor színekkel festett képe Dante Poklára emlékezteti az olvasót.

Jellemök, érzés- és gondolkodásmódjuk egyezéséből, itt-ott rokonságából következő rendszerek, világfölfogásuk több ponton való egyezése.

Mindketten a *felvilágosodás* korához tartoznak, amely

a tekintélyek és hagyományok alól való felszabadulást, a gondolkodás szabadságát hirdeti; miként a XVIII. századi felvilágosodás vezérei (s köztük Rousseau), Schopenhauer is kozmopolita gondolkozású, világpolgár; a történelmi érzék egyaránt hiányzik nálok. De miként Rousseau, a felvilágosítástól eltérőleg, sőt azzal ellentétben, az ész követelésével, egyeduralmával szemben az érzés, a szív jogait hangoztatta, az ember nagyságát, értékét ettől teszi függővé, — e ponton Schopenhauer is hozzácsatlakozott, illetőleg a romantizmushoz, hasonlóképen az egyéniség jogainak védelmében; nála is, mint Rousseau-nál az érzés, a szenvedély és az ösztön az uralkodó; a fogalmakba foglalhatóval szemben mindketten inkább érzésekkel ragadják meg a világot, mint eszökkel; az ész körén túlemelkedve, mindkettő átesap az irracionális, a megfoghatatlan területére, ami csak az érzés és a sejtelen tárgya lehet. A világtalány kulcsát mindkettő az ember érzéséletében véli megtalálhatni; Schopenhauer-nél is, mint Rousseau-nál az akarat, illetőleg az érzés az első (a primarius), s az értelem a második (secundarius), az értelem az eszköz, az akarat tűzi ki a célt. Schopenhauer metafizikája *érzelmi metafizika*.

(Befejezése következik).



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Ernst Bloch: *Philosophie der Musik* («Geist der Utopie» című könyvéből, München és Leipzig 1918.). Vannak-e korok, melyekben egyik vagy másik művészet alkalmasabbá fejlődhetett a többinél a metafizikai lények éreztetésére? Vagy általában művészetek, melyek közül egyik vagy másik alkalmasabb erre, bármely korban? Vagy egyének, kik személyes hajlandóságuk és a kor szerint, melyben élnek, egyik vagy másik művészetben képesek azon végső igazságokat leginkább megérezni? E kérdések valamelyikére adott igenlő felelet bizonyos speciális beállítottságát jelenti a bölcselő meggyőződésének. Hajlandók vagyunk úgy hinni, hogy Bloch egyéni hajlamára nézve leginkább a zenéhez vonzódik és tudjuk, hogy a kor, melyben él, t. i. a keresztyén Újkor, szellemi szerkezete révén a zene elmélyedésének kedvez leginkább a művészetek területén. Ily módon Bloch zenemetafizikáját hajlandók vagyunk két szellemi mozgalom eredőjeként fölsmerni: az egyik az európai polgári társadalom lelki kifejlődése és ennek tükröződése az újkori keresztyén zenében, a másik a Kant-féle idealisztikus filozófia és az ebbe kapcsolódó új-idealizmus, mely napjainkban kezd kellően kivirágozni a pozitívizmus erős visszahatásaként. Amikor ily módon Bloch zenemetafizikáját az európai XVIII. és XIX. század szellemi mozgalmainak egyik speciális irányú összefoglaló eredményeként látjuk megjelenni, nem azt állítjuk, hogy a gondolat érvényessége függne a korszaktól, mely kipattanásának előfeltétele, csak azt, hogy az önmagában örök gondolat fölmerüléséhez bizonyos szociális, kulturális konstellációk szükségesek. És itt látjuk egyúttal a kultúrtörténész és történetfilozófus diszciplínáinak kettéválását is; a kultúrtörténész megfigyeli, minő nemzeti és szociális helyzetek összetalálkozása vezet bizonyos fejlődéslehetőségekhez, a történetfilozófus épp ellenkezőleg azt vizsgálja, mik azok a lényeges szellemi eredmények, melyek a különféle történelmi helyzetek segítségével elérhetők. A kultúrtörténész benne él a korok mozgalmában, a történetfilozófus a történelem mozgalmai fölött áll és azokat a maguk lényegeire szűri; a metafizikus nem a történelmet látja, csak a végső Egyet, melybe a történelem folyama ömlik, a változatlant, a számadások összességének «egyenletét».

melyről csak vallásos nyelvezettel, a logikát elhagyván, szólhatunk. E «vallásos» gondolatszféra kategóriái épp oly örökek, mint az idealisztikus filozófia pszichológiai, logikai, esztétikai vagy etikai kategóriái: az idealisztikus filozófia mindenben föltalálja a természetentúlit, s ha a pozitivizmus magában a metafizikában sem lát mást, mint bizonyos materiális erővényesüléseket az átöröklött és továbbfinomult agysejtműködésekben, úgy végeredményben az idealisztikus filozófia a pozitivistá bölcseséttel szemben a két Világprincípium egyikét képviseli. (Hogy melyik a Jó, a fény, az Isten és melyik viszont a Rossz, az árnyék, az Ördög a kettő közül, annak meghatározása az egyik pártállás elfoglalását jelenti.) Ha a metafizika szférájában állok, megszűnik számomra nemcsak a kísérleti világ, hanem a filozófia többi ágának rendszerezésmódja is.

Bloch tanulmánya csak végső fejezetében (Das Geheimnis) áll benne a metafizikai szférában, hogy mindent odaöleljen, mindent Isten közelébe vonjon. Gondolatszerkezete egyébként olyan, mintha a természetfölöttség kapujában állna és onnan *levitatkozna* a többi gondolat-lehetőséggel. Ezáltal a részletező tárgyalás e munkában a zenetörténet, zeneelmélet és zeneesztétika kritikája lesz, de nem a zenetudomány nézőpontjából, hanem mindvégig a művészi egyéniség történetfilozófiai kategóriáira, mint az egyedül helyes nézőpontra való hivatkozással. Nem úgy mutat rá a zenetudomány szokott munkaköreire, mint amelyek a maguk helyén nélkülözhetetlenek, ellenben végtelenül kicsinnyé szűkülnek a mindent átfogó lényegek magaslatáról nézve, hanem *helyteleneknek* nyilvánítja azokat és alkalmazatlanoknak arra, hogy a művészet igazi lényegéhez vezessenek (kivéve egyetlen helyet, 225—226. old., hol a formális esztétika segítő szerepét elismeri). Nem megértőként áll tehát elének a szerző, hanem tagadójaként a domináns gondolat-szférájával nem kongruáló gondolatnak; más szférák fogalomkörét vonja a metafizika területére, hol azoknak egyáltalán semmi jelentése nincs és nem lehet.

Ily módon mindaz, amit a zenetörténet módszertanának kritikájaként elmond («Zur Geschichte der Musik»), még akkor is ferde és lehetetlen volna, ha nem lenné is tele súlyos tévedésekkel (pl. Bloch szerint Hassler előbb működik mint Lasso; a troubadour-művészet és a kontrapunktikus iskola csak a XVI. században egyesül; Palestrina tisztára csak harmoniakban gondol-

kozik; az 1750 körüli stílusváltozásnak Haydn az apja; a «nyílt» (átkomponált) dal Schubert találmánya; stb.). Mert nagyszerű látókört nyit ugyan, ha a metafizikai Egyéniség Werk-szemponájából nézem a művészetet, de ha az ontológia területéről letérek és a kultúrfejlődés vonalába állva azt nézem, hogy mily események és alakulatok tették lehetővé ezen vagy azon Werk létrejöttét: akkor a Werk-szemponatot nem kényszeríthetem oda, hol esetleg pl. a szociológia módszerére van szükség. Igaza van az írónak, mikor azt állítja, hogy a művészet minden metafizikailag lényeges mozzanata független a szociológiai esetlegeségektől, de súlyos hibába esik, mikor a szociológia módszerének helyességét ott is kétségbevonja, hol az megfelelő és munkakörénél fogva nagyon is helyénvaló. Tévedésének kulminációs pontja, amidőn a zene fejlődéséről azt állítja, hogy az «egész láthatóan más ritmusnak látszik engedelmeskedni, mint az emberi szellem ösztörténe» (98. old.), miáltal tagadja a zene és a többi művészet párhuzamos kifejlődését és bekapcsolódását az általános kultúrfejlődésbe, vagyis alapvető tételezésétől fosztja meg a történettudományt. Hatásköri kihágását igen gyöngén védi az az érv, hogy a zene fiatal művészet, a történelem «állandó színekópája»; e szellemes megjegyzés csak a művészetek összességének belső fejlődés-viszonyára nézve régóta megállapított igazságot hangsúlyozhatja jogosan. Igen helytelen volna, ha a szociológiai vagy általában kultúrhistoriai nézést teljesen kimerítőnek tartanók a művészet teljes elemzésekor; a kultúrtörténeti, az esztétikai nézés és harmadikként az abszolút mondanivaló vizsgálata mind lényeges, integráns részei a mű elemzésének, s így egymásnak feltételei; a történelemben egyszerre végbemenő dolgok (bizonyos eltolódásokkal) szociológiai színvonalon homogének és egyet jelentenek (t. i. magát a történetet, melyben minden bennefoglatatik), viszont a metafizikai Werk-szemponat nem ismeri az időt, túl a történelmen keresi azt a történelemfilozófiai «Beziehungs-reihe»-t, melyben a nagy egyének kategóriákká lesznek. De amily helytelen volna a történeti szféra jogkitolása, épp oly zavart okozó és hamis, ha — mint szerző — azt állítjuk, hogy «az idő akarata és a zseni akarata» «csak itt-amott» hangoznak egybe (92. old.). Mert hiszen e gondolat végső következményében egyenesen azt jelenti, hogy a zseni személye csakis lélek, materiális feltételei pedig egyáltalában nincsenek. Közel fekvő itt az a megállapítás, hogy Bloch a száraz materializmus hegemoniája ellen

szinte fegyveres erővel föllépő istenkereső emfázis ellenkező végtetű jelentkezése.

Ha a prédikátorra figyelünk és lelkesen ritmizált gondolatépületének varázsereje alá helyezkedünk, elnézhetjük az alapvető tévedéseket, de érzésünkben maradni fog valami szorongás, a bizalmatlanság szorongása. Bizonyára szoros kapcsolata van a gondolkozásbeli felületességnek avval a — bár gyakran pompázatos — köbeszedűséggel, melynek szalagára gazdag belső életének csillogó köveit az író rávarrta; vannak oly fajtái a hosszadalmasságnak, melyek valahogy öntudatlanul a belső bizonytalanságot próbálják földni. A főgondolat maga: megállapítani a művészi alkotás ontológiai hierarchiáját, — lehet, hogy termékeny, de nem a tudományos eredményesség az, mi Blochot lelkesíti s mi Blochért lelkesíthet, hanem az a végtelen gyermeki vágyódás az utopisztikus megváltás után, az Istennel való végső egyesülés után, melynek imájától visszhangzik egész könyve. Hierarchiának megállapítása mereven formalisztikus, «az alkalmazott erő lendülete»-nek mértéke alapján; az alkotás elsőfoka lenne a «szőnyegszerű» (Lukács György terminusa), az üres forma, a személytelen zenélés, másodfoka a zárt forma, a játékos szimmetria zenéje, mit a lírikus érzésvilág belső, zárt harmóniája épít s mi a gnosztikusok világában az ú. n. «kis világi Én»-nek (Mozart) és a «kis vallásos Én»-nek (Bach) felelne meg, harmadik foka pedig a nyílt forma, az «eseményforma», a dramatikus szonáta (Beethoven, Bruckner) és a transzcendens opera (Wagner), mi a határtalanba vág, az Eget ostromolja s a «nagy világi Én»-t képviseli. Nem esztétikai Werk-kritériumokat állít föl tehát, mik az egyes alkotásra vonatkoznak csupán, hanem az alkotó egyéniséget szublimálja erőkifejtő módjának örökértelmű eszméjére. Nagyon is elképzelhető, hogy a művészi alkotásmódok ilyen mélységes szemlélete megállapítsa az alkotó lelkek helyét a metafizikában, megtalálja a lehetőségét azok egymás alá rendelésének, s mi nem kutathatjuk, hogy a Bloch fogalom-beállításai (a luciferi lelkekkel, a benső ember hétfokú fölépítésével és ennek koronájával: az apokalypsissal) alkalmasak-e a cél elérésére; csak azt vonjuk kétségbe, hogy a zene formatani kategóriái (zártforma, nyíltforma) általában alkalmasak lehetnek arra, hogy az alkotó egyéniség bármínemű értékmegállapításában konstruktíve szerepeljenek. Még ha teljesen megállna is a Bloch-féle naiv schematizmus: 1. művészetet megelőző maga-eléneklés, tánc,

rossz kamarazene (?), 2. Mozart, Bach, 2. és 3. között átmenet: Bizet Carmenje, 3. Beethoven, Brückner, Wagner; és ha eltekintünk is attól a teljes zavartól, amellyel Brahmsot, Schubertet és a moderneket a rendszerbe beállítja vagy be nem állítja: akkor is csak úgy lehetne helyes, ha független volna a forma-építkezés esztétikai fogalmaitól. Mert a zárt dalforma, mint olyan, lehet esetleg szimbolikusan jellemző az alkotó egyéniségre, de viszont nem jelentheti általában és föltétlenül az öröklétnek kisebb értékét, az alkotás alacsonyabb erő kifejtő-módját, mint a «nyílt» forma. Mert ha ez így volna igaz, akkor a Scarlatti-féle *accompagnato* (mi nyílt forma) magasabbrendű lenne a Beethoven-féle strófa-dalnál (mi zárt forma) s általában összekeverednének az egyes — s a mestertől független — esztétikai formalehetőségek örökvonathozásai az alkotó lélek végső értelmével. Az esztétikai szférából kölcsönzött formalizmus roppantul meggyöngíti a hierarchikus épület hitelét, de viszont nem hűtheti le azt a forró építő-akaratot, melynek jegyében az egész rendszer készült, a negyedik fokra, az utopisztikus tetőpontra irányítottat, mely fok az ontológikus keresztyén Én-nek, a «nagy vallásos Én»-nek, a végső megváltásnak objektivációja lenne a még «ismeretlen szeráfikus zenész» alkotásában, hol minden egymásutániség egyvidejűségévé sűrűsödik «einer musikalisch überdeutschen Prophetensprache a se, der völligen Selbstbegegnung, des eingeatmeten, einautmetenden Logos».

A tanulmány második részétől («zur Theorie der Musik») több haszon háramlik a zenetudomány számára, minthogy szerző az újabban Riemann és Kurth által megalapozott «Tonvorstellungslehre» termékeny alap gondolatát erősíti: nem a fizikai hang a zenélés alapja, hanem az emberi akarat feszültsége az, mi a zenében közvetve jelentkezik. Hogy mi az akaratfeszültségek lényege, a kimondhatatlan, a művészi ténykedés gyökere: ez tartoznék épen a metafizikára. Mindaz, mit Bloch a zene emberi és nem akusztikai eredetéről elmond, kívánsni való; annál sajnálatosabb, hogy a képzőművészeteket egyoldalúan visszautasítja a végső titkok kapujából. (Mikor lesz már általánossá a kötelező szerénység, hogy egyik művészet tartalomképességét ne a másiknak rovására emeljük ki? A művészet előtti közös akarat-szféra s a művészeteken túli közös szellemszféra között áll a forma-szféra a maga különféle anyag-lehetőségeivel; azért mert jobb a fülem, mint a szemem, — teljesen vak legyek?) Kitűnő az is, mert itt

van a szerző igazán odahaza, ahogyan az európai zenét a keresztény bensőség lelki misztikájába utalja a világosan formulázott, matematikai alapon álló asztronomikus zeneelmélettel szemben, ahogyan a transzcendens egyén-eszmét állítja a Schopenhauer anyagiassan kozmikus, egyénietlenítő beállításával szemben, ahogyan Schelling értetlenségét, mely üres architektúrát lát a zenében, megvilágítja. Nagyszerűen kellett hogy sikerüljön mindaz, mi a muzsika eszmélményegére vonatkozik, mert az előadás lendületének végső mágnes az, hogy a keresztyén Mennysorság összeomlása után már csak a keresztyén zene maradt meg számunkra, mint az eljövendő megváltás próféciaja. A nagy zenészek a mi korunk prófétái s az elmúlt korok «Hellschen»-jének ereje a sokkal mélyebb perspektivákat nyitó «Hellhören» alakjában él számunkra tovább. Érzéken realizált metafizikák helyett miénk a tiszta bensőség metafizikája; ennek vehikuluma a hangok világa. (Innen az «érzéki» képzőművészetek szerepének mindinkább való leszűkülése.) Ezért kitűnő és tanulságos a zeneesztétika számára mindaz, mit a beethoveni szonáta lelki szerkezetére, kontrapunktjára nézve, valamint a zene autonom tartalmára és a hermeneutika elhibázottságára nézve mond. Mert azon pontokban helyesbíti a szerepéből kicsúszott zeneesztétikát, hol az egyoldalúvá lett és lekötötte a szárnyakat, melyek szabadsága nélkül a zene metafizikai értelmezése sem lehetséges. De viszont feltűnő diszciplinátlanságot árul el mindvégig, midőn mellékvágányra térve a zenei stílusban intern kérdéseihez nyúl; mindaz, mit az előadás, a megelevenítés (az «Anschlag») fontosságáról és a kótakép halottságáról, lélektelenségéről, mit az egyes akkordok jelenetéséről (Schönberg nyomán, 193. o.) mond, csak úgy lehetne célravezető, ha a zenetudomány szerkezetébe kapcsolódnék. Akkor megmutathatná, hogy a legkimerítőbben végigvitt stílusban sem lehet elégséges ahhoz, hogy a muzsika végső lényegeibe beavasson s akkor nem a stílusban megkerülésével és tagadásával igyekeznék a végső lényegeket már ott kimutatni, hol épen a végső lényegek érdekében volna szükséges az elmélet alapépületének kiépítése. Így azonban nem kerülheti el a szerző, hogy roppantul gondolatkeltő munkáját egyenetlennek és zavarosnak érezzük.

Molnár Antal.

Georg Grünwald: *Philosophische Pädagogik*. Paderborn 1917. 374. lap. Ára 15 márka 20.

A modern pedagógiának Janusarca van. Egyfelől mind erősebben hangoztatják filozófiai jellegét és Herbartot kiegészítve Natorp újmutatása szerint a filozófia egészére szeretik fölépíteni: másfelől azonban igen erős az empirikus-pedagógiai irány is, mely a megfigyelés és kísérlet alkalmazásával a tudományos pedagógia egészen új alapvetését kísérti meg és nem annyira normatív, mint inkább pozitív (exakt) tudománynak szereti feltüntetni. Egészen bizonyos, hogy a helyes rendszer mindkét szempontnak fog eleget tenni, vagyis a modern neveléstudomány egy elvi (spekulatív) és egy empirikus (induktív) részre fog különülni, de ezen két rész egymáshoz való viszonyának a megállapítása, a két szempont tiszta elkülönítése és a két főrész további tagolása nagy nehézségeket rejt magában. Érthető tehát, hogy a szerzők inkább az egyik vagy a másik irányhoz hajlanak, semhogy mind a két szempontnak igyekeznének érvényt szerezni.

A két feladat összeegyeztetésére vállalkozik, mégis úgy, hogy a filozófiai irányhoz húz Grünwald, a fenti munka szerzője. Helyesen mondja, hogy nyers ténykutatás alapján neveléstudományt nem konstruálhatunk, mert annak nem a lét törvényeit kell megtalálnia, hanem oly alapelveket felállítania, melyek a «kell» kifejezői. A pedagógia tehát empirikus meg filozófiai is, a filozófiai és a kísérleti pedagógia mintegy kiegészítik egymást. E tétellel azonban nem fér össze szerzőnk azon későbbi eljárása, hogy a kísérleti pedagógiát nem annyira a pedagógia integráns részének, hanem csak külön módszerének tünteti fel. Mint a pedagógia alap- és segédtudományait felsorolja a következőket: pszichológia, logika, esztétika, etika, vallásfilozófia, államtan, nemzetgazdaságtan, továbbá fiziológia, higiéné és pedagógia.

Szerző erőlyesen hangoztatja, hogy a pedagógiának oly általános alapelvekből kell kiindulnia, melyek nem nyerhetők a kísérleti pedagógiából. Legelső része tehát a *pedagógiai értéktan*, mely a nevelés által megvalósítandó értékeket és közvetítésük legáltalánosabb alapelveit megállapítja. Azon értékek pedig, melyek felé a nevelés a növendéket vezeti: az igaz, szép, jó és a szentséges. Eszerint a további három rész a *diduktika*, vagyis az igaznak, a *művészetpedagógia*, vagyis a szépnek és a *moral és valláspedagógia*, vagyis a jó és a szentséges átszármaztatásáról szóló tan. A test ápolásáról szóló részt és a gyógyító pedagógiát szerzőnk tudatosan elhagyja, mert az orvostudomány részeinek tekinti. A fel-

sorolt négy cím alatt nagy ügyességgel minden valamire való pedagógiai eszmét felölel. Így pl. a didaktika az értelem, a művészetpedagógia az érzelem, a moralpedagógia az akarat nevelését tárgyalja, míg a valláspedagógia mindháromra egyformán kiterjed.

Legtöbb filozófiai tartalmat természetesen az általános értéktan foglal magában. De sajnálatos dolog, hogy ép itt az érték meghatározásáról és az értékeknek a gyermeki lélekbe való plántálása körül szerző nem nagyon szerencsés megjegyzéseket tesz. Azt fejtegeti, hogy a négy abszolút érték alkotja az ember céljait, de rögtön megszorítja állítását azzal, hogy pontosan véve nem az igaz, szép, jó és szentséges «ideális» tárgyait vezeti a nevelő a gyermek elé, hanem reális tulajdonságokat, lelki diszpozíciókat akar benne keltetni, holott világos, hogy az utóbbi célt ép az első út követésével lehet elérni. Egy következő pontban pedig a kvalitatív (tehát a logikai, etikai, esztétikai és vallásos) érzelmekről azt mondja, hogy azok nem eszközök a célokkal szemben, hanem magukban való értékeknek is veendőik.

Egyszóval, mi azt véljük a szerző legnagyobb fogyatkozásának, hogy az objektív értékek és a növendék szubjektív lelki erői között nem tud elfogadható viszonylatot megállapítani, hogy a célok és értékekről mondottak nem eléggé kimerítőek, határozottak, sőt helyenként ellentmondást is tartalmaznak. Ha ehhez hozzátesszük, hogy bármily ügyesen illeszti is bele a régi pedagógia fejezeteit a maga újszerű rendszerébe, egyes részeket mégsem tud a túlterheléstől, túltömöttségtől megóvni, akkor másik hibáját is megmondtuk. De azért szívesen elismerjük, hogy munkájában igen tanulságos, figyelemre méltó, bár kissé eklektikus ízü kísérletet látunk a két uralkodó pedagógiai irány összeegyeztetésére. Az persze a dolog természetében rejlik, hogy az egyöntetűség, kerekdedség sem lehet erős oldala, még pedig ép az egyeztetésre való törekvése miatt nem.

Szelényi Ödön.

Wilhelm Hager: *Bergson als Neu-Romantiker* mit besonderer Berücksichtigung von *M. Maeterlinck*. München, 1916. 80 lap. A romantika fogalmát rendszerint túlszűkre szorítják, midőn azt az irodalmi műelvet vagy műírányt értik rajta, mely a XVIII. század végéig uralkodó klasszicizmussal ellentétben kifejlődött. Mert a romantika nemcsak irodalmi és művészeti elv, hanem általános szellemirány, mely nem is csak egyszer lépett föl, hanem

minden időben harcolt ellenlábasával, már akár klasszicizmusnak vagy másnak nevezzük azt. Stein Lajos (*Philos. Strömungen der Gegenwart* c. művében) tényleg e kettőt állítja egymással szemben, mint egymással évezredek óta versenyző két világnézetet. Eszerint a romanticizmus jellemző vonása a folytonos harc, a miszticizmus (illetve nominalizmus), a vitalizmus és az optimizmus. Ezek közül mi az irracionalizmust (miszticizmus) és vitalizmust tekintjük a legfőbbeknek, olyanoknak, melyek minden romantikust egyaránt jellemeznek és harmadikul hozzácsatolhatjuk a szimbolizmust. Eszerint az élet problémája áll náluk előtérben, melyet rendszerint egy az észen túlhaladó instrumentummal: az intuitióval szeretnek megfejteni. Ez utóbbival pedig összefügg harmadik fősajátságuk, hogy kerülnek a tiszta fogalmak világosságát, ehelyett, erős lévén az emocionalitásuk, bizonyos félhomályt kedvelnek, amint élet, költészet és tudomány is sokszor sajátzerű módon összekeveredik náluk.

Mi a klasszicizmus helyett jobb szeretnők a racionalizmussal állítani ellentétbe, mert csakugyan mindig ennek visszahatásaként lép föl, mint napjainkban is, midőn az egyideig szinte egyeduralkodó racionalizmust kezdte ki az ú. n. neoromantika, melynek két zászlóvivőjét, a filozófus Bergsont és a költő Maeterlincket mutatja be a fenti értekezés. A párhuzam igen tanulságos és igazolja azt, amit a bevezető sorainkban mondtunk: a francia filozófus és a flamand költő csodálatos egyezéseket tüntetnek fel, holott nézeteik egymástól függetlenül formálódtak meg. Bergsonnak csakugyan az élet a par excellence probléma. Törekvése az «élet» jelentőségének megújítása, fokozása szemben a modern racionalizmussal, mely azt túlságosan egyszerűsíti és mélységeit eltakarja. A racionalizmus fogalmi dialektikája helyébe a tudattalant, megfoghatatlant helyezi. És ki ne tudná, hogy a nézetekben mennyire egy vele Maeterlinek? Szerzőnk itt a belga Berthelotra hivatkozva rámutat arra is, hogy mily jelentős szálak vezetnek Bergsontól és Maeterlincktől a német romantikához. Bergson mestere, Ravaisson révén ismerte meg Schelling filozófiai tanait, melyek kétségkívül nagy hatást gyakoroltak rá. Maeterlinck pedig nem is tagadja, hogy sokat köszön Novalisnak.

De a két gondolkodót nemcsak az kapcsolja össze, hogy az élet problémájával foglalkoznak a legtúzetesebben, hanem az is, hogy mikép értelmézik az életet? Itt természetesen elvetik az életfolyamatok mechanikus magyarázatát, határozott vitalisták-

nak mutatkoznak és kedvtelve operálnak a fejlődés elvével. De talán még jellemzőbb mindkettőjükre nézve az, hogy az élet jelenségeit a lelki élet médiumán keresztül szeretik szemlélni és magyarázni. Az élet élő megragadásának legbiztosabb útja, saját énkünk kipuhatólása — mondja Bergson. Így jutunk el «az intuició» fogalmához. A kozmikus tudat két formája ugyanis az értelem és intuíció, és természetesnek tarthatjuk, hogy Bergson és Maeterlinck romantikus hajlamainak megfelelőleg az utóbbira helyezik a súlyt, sajnos, anélkül, hogy e vitás fogalmat kellő világításba tudnák helyezni, amit Bergsonnak ismételtén a szemére is vetettek. Valami értelemfeletti megismerésmódnak tetszik, erős emocionális és voluntarista elemekkel, némelykor az értelmi és ösztöni megismerés egyesítésének, mely szinte összeesik magának az életnek az aktivitásával. Szerzőnk is élesen kritizálja Bergson intuicio-fogalmát és szemére hányja, hogy ilyen homályos módszerrel akar új metafizikát alkotni, e tekintetben helyesebb Maeterlinck esztétikai intuicio-fogalma, mely kevesek kiváltsága lévén, nem lép fel oly nagy igényvel, mint Bergson metafizikai intuiciója, mely az abszolútum közvetlen megismerését volna hivatva biztosítani. Szerző, aki egyébként a neoromantikát vagy neoidealizmust mint téves utat elveti, összefoglalólag megállapítja, hogy a két író tipikus képviselője a romantikus világnézetnek; érdemük, hogy ezt az irracionális világnézetet újra a filozófiai érdeklődés középpontjába állították és hogy különösen Bergson egyes pszichológiai és ismeretelméleti problémák kitűnő fejtegetései révén is megérdemli hírnevét. Mi a magunk részéről szintén ezt az új romantikát mindenkép jogosult iránynak tartjuk, mert mint egy tudomány sem, a filozófia sem lehet elellentétes áramlatok harca nélkül. De a romantikus irány hathatósabb érvényesülésének a feltétele az intuicio problémájának kielégítőbb megoldása, mint ahogy azt Bergsonnál találjuk, aki e tekintetben épenséggel nem érdemli meg azokat a dicséreteket, melyet egy Gillouin ráhalmoz, aki minden idők és országok legnagyobb filozófusai közé számítja.

Szelényi Ödön.

Vladimir Dvorniković: *Die beiden Grundtypen des Philosophierens.* Berlin, Leonhard Simion Nf. 1918. (Bibl. f. Phil. Herausgeg. v. Ludwig Stein. 15. Bd.).

Szerző a filozófiai irányok szinte kaotikusnak tetsző sokféleségét egy egyszerű alapellentétre, a filozofálásnak két pszichológiai

alaptípusára próbálja visszavezetni. E célból példaképpen a racionalizmus és empirizmus jól ismert ellentétéből indul ki, hogy ennek elmélyítéséből általános pszichológiai formulához jusson. A racionalizmus a klasszikusan «filozófiai» típus. Első történeti föllépésétől a modern újkantianizmusig minden nyilvánulásának közös vonása, hogy az egész megismerőtevékenység egy késznek feltételezett morfológiai és ideológiai eszmény szerint igazodik. Ez csak úgy jöhetett létre, hogy a valósággal átélt megismerést minden irányban megszabadítjuk reálpszichikai feltételezettségétől. Míg az egyénileg átélt megismerés idő- s térbelileg meg van határozva, addig az ideális megismerés sub specie aeternitatis történik. A formáló és ideális mozzanat önállósulása, hiposztázálása a tartalmi mozzanattal szemben: ez ennek a típusnak tulajdonképeni alapjellege.

A másik típus az, amelyen a különböző néven ismert anti-racionalisztikus filozófémák (pozitivizmus, empirizmus, szenzualizmus, realizmus, pszichológizmus, pragmatizmus, stb.) alapszanak. Jellemzi mindezeket, hogy az adottból, nem pedig valamilyen abszolút érvényességű aprioriból indulnak. Míg az első típus abszolút megismerési ideált tűz maga elé, addig ez a második csak viszonylagosan haladó, soha le nem záruló, pusztán valószínű ismeretekre törekszik. A logikum szerinte csak a pszichikumban, és a pszichikummal van adva, «magánvaló» logikum nincs. S épígy nincs «tisztá objektív», magánvaló szükségesség és érvényesség. Az első típus a megismerési folyamatnak inkább formális, a második inkább annak tartalmi oldala felé fordul. Ez az ellentét úgyszólván oly régi, mint maga a filozófiai gondolkodás. Megvan az ókorban a platonizmus-pythagoreizmus ellentétében, átéljük napjainkban a logicizmus-pszichológizmuséban.

Számos változatban és nem minden ismétlés nélkül állítja szerző egymással szembe a filozófálásnak itt jelzett két típusát, de ez ellentét pszichológiai gyökerét inkább csak odavetőleg jelzi, semhogy kellően kifejtve magyarázná. E magyarázathoz hozzátartoznék az is, hogy szerző az ő magyarázó elvét egyes típusokon belül a különböző árnyalatokra is alkalmazza, úgyhogy egységes principium értetné meg mind az őseredeti kettősséget, mind ennek specifikációit. Így azonban alig kapunk egyebet a tipikus különbségnek tényként való konstatálásánál. E témára alkalmilag még visszatérünk.

Szemere Samu.

FOLYÓIRAT-SZEMLE.

Filozófiatörténeti dolgozatok.

Ism.: SZEMERE SAMU.

Dr. David Einhorn: *Zum Problem der Gegenstandssetzung der Philosophiegeschichte.* (Arch. f. Geschichte d. Phil. N. F. XXIV. Bd. H. 1.)

A filozófia történetírójának anyaga kiválogatására vezető elvre van szüksége, ezért minden filozófiatörténet a filozófia fogalmának meghatározásával kezdi munkáját. De milyen legyen ez a meghatározás? Egy bizonyos filozófia álláspontját képviselje? Ebben az esetben a történeti mű mindenesetre egységes lesz, a kiválasztó elv azonossága biztosítja az egységet, de mert a meghatározás egyéni jellegű, azért az ilyen filozófiatörténeti mű nem adja az egész filozófia történetét, hanem csupán az írója szempontjából vett filozófia «privát történetét». Így hát a filozófiatörténetíró mondjon le a filozófiának előzetes, pontos meghatározásáról s tekintse anyagának mindazt, ami valaha filozófia néven megjelent? Ebben az esetben a legkülönbözőbb jellegű művek történeti feldolgozására vállalkoznék, amelyeket lehetetlen egységes kapcsolatba hozni: az ilyen filozófiatörténeti munka különböző nézetek összefüggéstelen egymásutánja volna s nem volna tudományos. Ezzel a Windelband fogalmazásából különben már ismert, dilemmával foglalkozik értekező s állást is foglal vele szemben. Nem fogadja el egyik lehetőséget sem, mert a filozófiatörténetet csakis a filozófiának általános érvényű definíciója alapján tudja elgondolni. E.-nak, a szokásos felfogással ellentétben, meggyőződése, hogy ilyen definíció lehetséges, még pedig az Euckentől noologikusnak nevezett módszer alapján. Ezt a minden szubjektívizmustól ment definíciót kilátásba is helyezi egy következő, «Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie. Eine noologische Untersuchung» című dolgozatban. Némi skepszissel, de érdeklődéssel várjuk.

A *Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik* 165. kötetének 1. füzeté *Johannes Rehmke*-nek van szentelve, az ő hetvenedik születésnapja alkalmából. Három dolgozat méltatja a filozófus munkásságát.

Arnold Kowalewski: *Die charakteristischen Weltanschauungsgedanken in Rehmkes «Grundwissenschaft»*. Rehmke legkiválóbb, tulajdonképeni életműve az 1910-ben megjelent «Philosophie als Grundwissenschaft». A legnagyobb paradoxon e műben: teljes elvetése az ismerettannak, tehát annak a diszciplinának, amelyet szinte magától értetődően a tudományos filozófia alapjának szoktak tekinteni. Az «alaptudomány» módszere azt feleslegessé teszi. E módszer lényege az adottnak logikai elemzése. A «Grundwissenschaft» világnézeti gondolatai közt első helyen áll a *változás tétele*. Ez azt tanítja, hogy a dolgok minden változása: tulajdonság-változás, azaz egyszerre nyereséggel és veszteséggel jár. «A dolog, valahányszor elveszít egy meghatározottságot (Bestimmtheit), helyébe mindig nyer egy másikat, persze másneműt, s valahányszor nyer egy meghatározottságot, mindannyiszor nyer egy másikat, persze másneműt». Egy másik tétel: *a hatás tétele*. «Az ok és okozat szavak nem két, hanem három adottságot ölelnek fel, azaz a hatásegység háromtagu egység». R. minden újabb filozófusnál gondosabban vizsgálta az okság problémáját. Ebben az összefüggésben adja a *csoda* fogalmának kritikai analizését s azt elveti épúgy, mint a *teremtés* fogalmát. A hatás tételének erős hangsúlyozása mellett a léleknek mégis felsőbbbséget biztosít a dolgokkal szemben s e felfogásából következik az akarat szabadsága is. A tudat összetettsége R. szerint nem gondolható a dolgok összetettsége analogiájára. A lélek és a dolgok világa közt mélyreható különbség van, amelynek alapján megfordul a szokásos rangviszony a két világ közt. Arra a kérdésre nézve, hogy a világ mulandó-e vagy elmulthatatlan, Rehmke álláspontja, hogy ez a kérdés így teljesen értelmetlen, mert e meghatározások kizárólag csak egyes lényekre, hatásegységekre alkalmazhatók. A világ azonban nem összetett egyes lény, nem is hatásegység, hanem csupán «láncolata egyes lények hatásegységének átalában». Örök a világban csak az igazán oszthatatlan dolog és a tudat. Ezek a hordozói az örök általánosnak és az örök törvényeknek. Ezzel Rehmke egy szélsőséges individualizmus képviselője, átértékelője annak az ősi, Plato óta meggyökerezett fölfogásnak, amely az általánosban, az eszmékben látja a dolgok igazi alapját és lényegét.

Erich Heyde: *Missverständnisse der Philosophie Johannes Rehmkes*. Heyde Rehmke tanát a gyakori félreértések ellen védi.

Öt pontban foglalja össze azokat. 1. A filozófusnak szemére vetik, hogy tana pusztá szómagyarázatokban merül ki. Heyde ezzel szemben rámutat arra, hogy Rehmke szómagyarázatainak célja sohasem csupán a szavak jelentésének, hanem a szóban forgó dolgoknak mint olyanoknak tisztázása. A szómagyarázat ennek szükséges előfeltétele. 2. Azt mondják, hogy Rehmke csak az analízisnek nagy mestere, de sehol sem mutat szintetikus tevékenységet. Heyde megállapítja, hogy a gondolkodás egyesegyedül a logikai analízisben áll (!). Az adottat a gondolkodó tudat szétbontja, azaz sokaságból állónak ismeri meg. 3. Sokan Rehmkét az immanencia-filozófusokhoz számítják. Heyde teljességgel tagadja ennek jogosultságát. Az immanencia-filozófia alapfelfogása: létezni annyi, mint tudat tartalmaként létezni; épen ezért nincs semmi transzcendens, azaz a tudaton kívül létező. A metafizika e felfogás alapján tehát képtelenség. Rehmke felfogása más. Nem abból indul, hogy az adottságokat a tudattal állítja viszonyba, hanem szerinte csupán «adottságok» vannak. A tudat is csak adottság az ő számára (de nem az immanencia-filozófusok számára). Valóságosan létezni Rehmke szerint nem annyi, mint a tudatban létezni, hanem annyi, mint «hatásösszefüggésben állni». 4. Ez utóbbi meghatározást némelyek nem tartják kielégítőnek. Heyde példákkal illusztrálja helyességét. 5. Rehmke szerint mindenfajta adottság vagy *egyes*, vagy *általános*. Ez a felosztás némelyek szerint hiányos és a kettős felosztást hármassal felosztással akarják helyettesíteni olyanformán, hogy az általános és az egyes mellé az «egyéni fogalmat» állítják harmadiknak. Azonban az alaposabb foglalkozás Rehmke felosztásával meggyőző e helyesbítés felesleges voltáról. Mert hisz «egyes» (empirikus individuum) annyi, mint *egyszeri adottság*, «általános» (logikai, általános fogalom), annyi mint *többszöri adottság*. Harmadik eshetőség nem lehetséges, az «individuális fogalom» sem szerepelhet ilyenül. «Individuális» épen egyszerűséget, egyszer adottat jelent, individuális fogalom pl. a monotheisztikus Istené. Rehmke dichotómiája tehát helyes marad.

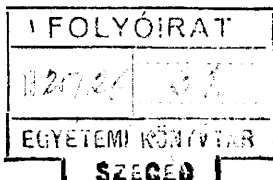
Sophus Hochfeld : *Bodenständige Philosophie*. II. Rehmkében ösvénytörő, új célokat kitűző gondolkodót lát. Rehmke filozófiája, ellentétben a mult minden filozófiájával, végleges tagadása minden metafizikának. E filozófiában nincs semmi szubjektív motívum, semmi «költészet», semmi «kedély», azaz nem érvényesül benne

oly gondolat, amelynek szubjektív óhajban, kedélyszükségletben van a gyökere. Pozitív formulával Rehmke álláspontját így lehetne jellemezni: «A filozófiának az adottal van dolga; tárgya minden adottság s egyedül az adottság». Míg minden metafizika az alanyiségben gyökerezik, Rehmke filozófiája ment minden szubjektivitástól — tehát tudományos filozófia. Ép ezért nincs a tapasztalaton túl fekvő problémája: antimetafizika. Valami nagy egyszerűség és átlátszóság van Rehmke filozófiájában. Nincsenek hosszú fejtegetései maximákról és elvi kérdésekről. Egész filozófiája felépítéséhez alig néhány alapfogalom elegendő: adottság, egyes, általános, egyes lény, meghatározottság, tulajdonság, különösség, dologi, lelki, vonatkozás. Ehhez járul a tiszta német nyelv, a kétértelműséget kizáró kifejezésmód. Tartalomban és formában egyszerű és világos. Simplex sigillum veri. Rehmke filozófiája kettős értelemben «bodenständig». Egyrészt nem «gondolatköltészet», hanem a valóságból szívja erejét: világmegismerés, mert nem vezet ki a világból; másrészt tőzsgyökeresen német.

EGYESÜLETI ÉLET.

Társaságunk márc. 6-án a Természettudományi Társulat üléstermében felolvasó ülést tartott, amelyen Nagy József nagyszámú hallgatóság előtt *Boutroux Émile filozófiája* címen tartott előadást.

Új tagok: Dr. Bittenbinder Miklós (Budapest), dr. Bánóczy József (Budapest), Barabás Béla (Fűzkút), dr. Buday Dezső (Kecskemét), dr. Csizik Béla (Budapest), dr. Ámon Károly (Nezsider), Doby Ida (Budapest), Krumenacker Stefánia (Bpest), Migray József (Budapest), dr. Dienes László (Bpest), Gergely Tibor (Budapest), dr. Raj Ferenc (Bpest), Stricker Endre (Bpest), Gróf Dezső (Kiskőrös), Koller István (Sopron), dr. Rácz Lajos (Dés), dr. Kallós Ernő (Székelyudvarhely), Dormándi László (Budapest), Bild Frigyes (Bpest), dr. Nagy József Béla (Bpest), dr. Lukács Gyuláné (Székesfehérvár) Margittai Lipót (Bpest), Reichard László (Bpest).



1277



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

V.

KÖTET

5-6.

FÜZET

1919

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.



TARTALOM

Értekezések.

| | |
|---|-----|
| ALEXANDER BERNÁT: Lotze emléke | 161 |
| NAGY JÓZSEF: Boutroux Émile filozófiája | 175 |
| RÁCZ LAJOS: Schopenhauer és Rousseau (II.) | 196 |
| VÉRTES O. JÓZSEF: A felejtés pszichológiája | 200 |

Ismertetések, Bírálatok.

| | |
|--|-----|
| ERNST BLOCH: Geist der Utopie. | |
| Ism. Mannheim Károly | 207 |
| THEODOR ZIEHEN: Verhältnis der Logik zur Mengen- | |
| lehre. Ism. Nagy Sándor | 211 |

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet: Leibniz

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Irták: Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey
Ferenc, Pauler Ákos, RáczLajos, Révész Géza, Szemere
Samu, Tankó Béla, Vida Sándor.

Ara nyolc korona. Tagtársainknak öt korona.

★

II. kötet: A tudati rendszerezés elméletéről.

Irta: Szilasi Vilmos.

Ara három korona. Tagtársainknak két korona.

★

III. kötet: Okság és törvényszerűség a fizikában.

Irta: Dr. Bognár Cecil.

Ara húsz korona.



LOTZE EMLÉKE.

— Születésének századik évfordulója alkalmából. —

Irta: ALEXANDER BERNÁT.

Száz éve múlt, hogy Lotze született, harminchét, hogy meghalt, sokkal fiatalabbakat rég elfelejtettünk, de őt annyira nem, hogy ez a róla való alkalmi megemlékezés tán fölöslegesnek tetszhetik. Mert hasznos fölidézni azok emlékét, akik, bár örök értékeset alkottak, mégis idegenek lettek hozzánk, ép avégett, hogy ezeket az értékeket kihámozzuk idegenné vált hüvelyükből. De Lotze nem avult el; mindennapi munkánk apparátusában ott vannak művei, mintha a legújabbak közül volnának és gondolatderítő, üdítő olvasmánynak se tudok sok jobbat, mint a Mikrokosmos három kötetét, mely a filozófiai irodalomnak mindenkor egyik gyöngye lesz. Mégis meg kell ragadni az alkalmat, hogy vallozást tegyünk róla. Mert Lotze, bár a nagyok közül való, mintha némileg háttérbe szorulna; inkább fölhasználják, mint idézik. A hirlapirodalom nem vette szájára, iskolát nem alapított, a most nagyon fölvirágzott új filozófiai

irodalom pedig természetesen inkább magát helyezi előtérbe, mint nagy mesterét. Mindennek megvannak a maga történeti és természetes okai. Oly időben indult meg útján, a XIX. század közepe táján, mely legkevésbé az ő kritikai és ellentéteket egyesítő irányának kedvezett. Az akkori radikalizmus a filozófiában a materializmust vallotta, majd Schopenhauer ragyogó, bátor és kiélezett gondolatait; a konzervatívok Hegel gondolatvilágában nőttek föl és fölszabadulván uralma alól sem tudtak a gondolkodás módjában elszakadni tőle. Midőn David Friedrich Strauss a hatvanas években a Mikrokoszust olvasta, semmikép sem tudott megbarátkozni vele, ő pedig típusa volt az akkori közönség jókora részének, mely Hegelből indult, azután hátat fordított neki és a materializmusban kikötött. Se a hegelistáknak, se a materialistáknak nem volt mit keresniök Lotzénél. Ami meg az iskolaalapítást illeti, sem Lotze egyénisége, sem Göttinga nem igen volt alkalmas e célra. Göttingában inkább a kameráliák virágoztak és a matematika; Lotzénak igen nagy auditoriuma nem volt soha, csak a lélektant hallgatták többen és később minden mélyebb műveltségre törekvő szinte kötelezőnek érezte ezt a kollégiumot. A filozófia nehezen szokta meg ezt a kemény talajt. Szemináriumi gyakorlatokat tartott tanári pályája elején, de csakhamar mint teljesen meddőket, abbahagyta. Egyéniségét is bajos iskolaalapítónak elképzelni. Az iskolaalapításhoz jó nagy adag dogmatizmus kell az óvatos kritika hátraszorításával; a tanítványok szeretik a határozott beszédet, a lezáró gondolkodást, a kérdéseknek hogy úgy mondjuk elintézését. Pontos felsorolások, osztályozások, sémák megnyugtatók a tanulót; gondoljunk Hegel dialektikai módszerére, mely minden gondolatfejlődés számára a tézis, antitézis, szintézis sémáját szabta meg. Ilyenekben virtuozításokra lehet szert tenni. Hasonló sikere volt Herbart pedagógiájának fokozataival és más rendszerezéseivel. Lotze gondolkodásának menete igen sajátos. Rendkívül kritikus és nem kevésbé objektív. Mielőtt véglegesen állást foglal, fölkeresi az ellenfelet és megküzd vele. De nem elégszik meg az ellenargumentu-

moknak azzal a véletlen formájával, melyet az ellenfél adott neki. Ha szükséges, a lehető legtökéletesebben formálja az ellenséges argumentumot és azután cáfolja. Ez sokszor megzavarja olvasóit. Azt hiszik, hogy midőn Lotze az ellenfelét szólaltatja meg, ő maga beszél és ha azután megdönti az ellenséges okoskodást, az olvasó nem tudja azonnal, melyik Lotzénak igazi nézete. Megtörtént velem, hogy egyike a leghíresebb német professzoroknak Lotze nézetének mondotta előttem azt, melyet Lotze megcáfolt és ebből eredő vitánk befejezetlen maradt. Lotze egészen beleélte magát ellenfelének gondolkodásába, nem akart könnyű győzelmet aratni rajta, nem akarta elhamarkodni állásfoglalását, illetőleg ennek megalapozását. Erős kritikai természete sokszor arra készítette, hogy mintegy harcba szálljon önönmagával és gondolkodásának végső szavát szinte drámailag erős küzdelmek befejezése gyanánt mondotta ki. Hasonlítsuk ezzel össze más rendszeralkotók eljárását. Spinoza rendszere minden ingadozás nélkül szinte diktátori parancsra, mely kétséget nem is ismer, épült föl. Fichte, Schelling, Hegel hasonló biztonsággal haladnak előre, Schopenhauer tétele: a világ képzet és akarat, egyike a legmerészebb és legellenmondásosabb kijelentéseknek, olyképp hangzik el, mintha kétely, habozás nem férne hozzá. Lotze gondolkodásának legvégső eredményei biztosak, megállapodottak és majdnem kezdettől fogva készen vannak elméjében, de milyen kanyarulatosságot vezet el hozzájuk! Némelykor pedig ez az út is megszakad, mint a magas hegyek közt az ösvények, melyeknek folytatását valósággal föl kell fedezni. Ilyenkor Lotze azt mondja, kell lenni itt útnak, de nem találom meg. Noha Kant criticizmusával a filozófiai gondolkodásnak bizakodó naivsága örökre letűntnek látszik, Schopenhauer és a hozzá hasonló az ellenkezőt mutatják és talán a bizakodók ép oly kevésbé fognak kihalni, mint a reflektálók, de Lotzénál reflektálóbbat nem ismerünk a nagy gondolkodók sorában, a reflektálók, kritikai magatartásúak közt pedig senki sincs, aki *post tot discrimina rerum* mégis oly biztos révbe jutott volna, mint Lotze.

Csak hogy az út nem vonzó, nem csábítja a tanítványokat, azonfölül pedig annyira egyéni, hogy még utánozni is alig lehet. De az eredmények sem voltak behízselgők. Lotze, amily finom, lelkiismeretes, becsületes gondolkodó, nem ama visszhangok szerint alkotja és szerkeszti gondolatainak épületét, melyek mindenünnen feléje zúgnak. Megsérténém emléket, ha azt mondanám, nem keresi a népszerűséget, mert az magától értetődik. Az ellenkezőt sem mondhatni róla, mert a közvélemény kihívása sem jelent egyebet, mint kacérkodást a népszerűséggel. Lotze számára ily tekintetek egyáltalán nem léteznek. A materializmus virágzása korszakában, a pantheizmus küszöbén állva, vallja a személyes Istent, az arra méltók lelkének halhatatlanságát, a csudák lehetőségét és az akarat szabadságát. Nagy harcok árán kellett e meggyőződéseit megvédelmeznie, de szilárdan megállott mellettük. Nagy vesztesége a filozófiai irodalomnak, hogy ép etikáját, esztétikáját és vallásfilozófiáját már nem tudta rendszeres formában kifejtetni, de eme meggyőződéseit azért ismerjük a Mikrokosmosból és az előadásokból és a rendszeres formában sem változtatott volna rajtuk. Mindez eléggé megérthetővé teszi, hogy iskolát nem alapított. De hatását ez nem csökkentette, csak beállását lassította. Azt lehet mondani, hogy hatása ma nagyobb, mint életében és a halálára következő első években. A legkülönbözőbb táborokban ő hozzá fordulnak, ő belőle indulnak és nekünk, kik ismertük, tiszteltük, szerettük, kötelességünk gondolatainak hatását legjobb tudásunk szerint előmozdítani.

Talán szabad ezen a helyen személyes emlékeimből fölidézni Lotzénak, a tanárnak, alakját és elmondani, hogyan adott elő és hatott reánk. 1872-ben, a nyári félévben hallgattam a göttingai egyetemen, ahonnét 1881-ben Berlinbe ment, hogy néhány heti előadás után örökre távozzék az élők köréből. Midőn az előadások megkezdése előtt fölkerestem lakását — a belvárostól nem messzire egy kertes házban lakott, melyet akkor is, ma is kávédarálónak nevezett a nép egy négyszögletes tetőrésze miatt — se a házban,

se a kertben nem láttam senkit és őp távozni akartam, mikor a magasból egy hang megszólalt, hogy kit keresek. Fölnéztem egy fára, ahonnét a hang érkezett, ott láttam egy kisalakú, sápadt arcú embert, ki felelete ore azt mondta, hogy ő az a Lotze, akit keresek. Lejött a fáról, bevezetett dolgozó szobájába, igen szívesen fogadott, elbeszélgetett velem Berlinről, ahonnét érkeztem, azután a német filozófiai viszonyokról, melyek épenséggel nem tetszettek neki. Minthogy életrajzírói Trendelenburghoz, a berlini filozófiai tanárhoz való szíves viszonyát emlegetik, nekem ki kell jelentenem, hogy akkor erősen kikelt Trendelenburg iránya ellen, mert a mindenható berlini professzor a megüresedő porosz egyetemi tanszékekre az ő tanítványait neveztetette ki, ezek pedig inkább görög filológusok, aristotelianusok voltak, mint filozófusok. Semmi tanári pózt nem mutatott, egész fesztelesen, elmésen beszélt, de amit a német *Würde*-nek nevez, személyes méltóságának érzése, keresetlenül megnyilvánult egész magatartásában. Nagy barna szemének jóságos és komoly tekintete az ember szívéig hatott. Én boldog voltam, hogy a Mikrokosmus szerzőjével álltam szemben és azt éreztem, hogy amennyiben élő emberről mondhatni, hogy átszellemült valója, ő róla mondható ez.

Előadásai rendkívül érdekesek és tanulságosak voltak. Két nagy kollégiumot (4 órást) tartott, egyet délelőtt, egyet délután. A terem, mely nem nagy terjedelmű volt, egészen megtelt. Lotze már akkor egyetemi híresség volt, Lipcsébe is, Berlinbe is több ízben meghívták tanárnak, maradt Göttingában. Csak felesége halála után, midőn nagy lelki bágyadság vett rajta erőt, sikerült Zellernek Berlinben őt megnyerni és ő abban a reményben, hogy az új nagy hatáskör majd fölrázza egész valóját, elfogadta a meghívást. A katedrán egész szabadon beszélt, nem emlékszem, hogy valaha jegyzetet láttam volna kezében, de leveleiből tudjuk, hogy gondosan készült az előadásokra. Csöndes hangon folyt beszéde, jóformán hangsúly nélkül, csak a gondolat plaszticitása és a kifejezés szabadsága elevenítette. Elmesfordulatokban, jellemző képekben, rendkívül találó kifejezé-

sekben gazdag beszéd volt, mely inkább hangos gondolkodáshoz hasonlított, mint valamiféle szónoki gyakorlathoz. Semmiféle retorika nem volt benne. Körülbelül húsz percig beszélt így. Azután kezdett diktálni, de nem füzetből, hanem ép úgy fejből, mint előbb előadott. Ez volt a legtanulságosabb. Amit előbb a beszéd szabad folyásában elmondott, azt most szigorú fogalmazásban, a gondolatmenet logikai menetének föltüntetésével, megszövegezte. Elsőrendű tudományos fogalmazási gyakorlat volt, mely egyszersmind a gondolatnak is nagyszerű plaszticitást adott. Hogy miért diktált egyáltalán? Ez akkoriban közönséges eljárás volt a német egyetemeken. Fechner Lipcsében szintén diktált, de füzetből, épígy Drobisch Lipcsében, ugyancsak füzetből. Megtörtént egyszer, hogy Drobisch ünnepiesen leült a katedrán, elővette a füzetét és nagy ijedtséggel észrevette, hogy más füzetet hozott el. Bocsánatot kérek, úgymond, de más füzetet hoztam magammal, haza megyek és hozom a másikat. Ezzel fölkelt, egy negyedóra múlva visszajött (a közelben lakott) és elkezdett diktálni. Lotze diktátuma eleven tudományos munka volt, soha nem ismételte magát. Halála után kiadták ezeket a diktátumokat (a logikát Kármán adta ki magyar fordításban), összehasonlították a szövegeket és kitűnt, hogy mindegyik más fogalmazása gondolatnak, amelyek maguk nem igen változtak, inkább csak bővültek. Nekem is megvan vagy négy ily füzetem, kettőt akkor, kettőt régibb diktátumokból írtam le, de ezek is különböznek a kiadottaktól. Nem volt oly Lotze-féle előadás, melyből ne fölfrissülten, gazdagítva, gondolkodási anyaggal ellátva, távoztunk volna. Sok kiváló előadót halottam, Du Bois Reymondot Berlinben, Taine't és Renant Párisban, Trendelenburgot, Dühringet, Mommsent, ezek közt voltak eruptivabb, elragadóbb temperamentumok, de tartalmasabb, elmeébresztőbb, sajátosabb, egyénibb előadót Lotzenál egyet sem. Még leginkább Taine hasonlított hozzá, aki ugyancsak a rendes társalgás hangján beszélt; az még kevésbé professzori hangon adott elő, sokat olvasott föl írókból, amidőn a görög művészet fejlődéséről beszélt és

ragyogó derült hangulatot terjesztett a hallgatóságban. Lotze gyenge fizikuma szenvedni látszott a beszédétől és egész órán át simította kezével homlokát. Midőn egyszer kérdeztem, hogy fáj-e a feje, szomorúan nézett maga elé és azt mondta: Nekem *mindig* fáj a fejem, *mindig*. Előadás után szinte boldognak látszott, hogy elvégezte munkáját és lassan sétált a városon keresztül haza, majd minden kirakat előtt megállt és nézte a dolgokat, mint a kíváncsi gyermek. Abban a félévben viszonylag jobb egészségben volt, nem emlékszem, hogy csak egy órát is mulasztott volna. Egyszer valami cirkusz vonult be Göttingába, nagy menetben, ép délelőtt tízkor, Lotzénak nem volt egy hallgatója sem. Ezen aztán nem csodálkozott, ő is nézte a fényes menetet, de a legközelebbi órában azzal kezdte az előadást, hogy a cirkusz bevonulása miatt nem jelentek meg a hallgatók, ezt az órát ekkor meg ekkor pótolni fogja. Jót neveltünk és hűségesen megjelentünk a pótló órában.

Nem hiszem, hogy rajtam és Bánóczin kívül akkor a hallgatók közt sokkal többen lettek volna, akik a filozófiát életük tanulmányává tették. Én csak egyet ismertem, G. E. Müllert, aki most Lotze tanszékét foglalja el Göttingában, de nem Lotze nyomdokán halad, mert egészen a kísérleti lélektanra adta magát, melynek ma egyik legfőbb képviselője. Stumpf később került Göttingába. Mindig az az érzésem volt, hogy a Mikrokosmos szerzőjének nem a tanszék az igazi hazája, amit ott adott, az mintegy csak mellékterméke az ő gazdag munkásságának, melynek súlypontja az irodalomban van. Azóta a viszonyok megváltoztak. Ha a doktori diszertációkat nézzük, most a filozófiával szakszerűen foglalkozók száma nagyon megszorodott, amihez a lélektani kutatások föllendülése nagy mértékben hozzájárult.

Ez a gyöngetestű férfiú hihetetlen nagy tevékenységet fejtett ki az irodalomban. Már 21 éves korában megszerezte a lipseai egyetemen az orvosi és a filozófiai doktori oklevelet, és egy évvel később a magántanárságot mindkét tudománykörből. 1839-ben előadást hirdet Lipcsében az idegrendszer betegségeiről, egyszersmind Aristoteles kisebb fiziológiai

műveiről; 1841-ben pathológiát és logikát stb. 1843-ban pszichológiát, pathológiát és általános aritmetikát. Még Göttingában is, a filozófiai tanszéken, előad fiziológiát, az orvosi tudomány filozófiáját, elmebetegségeket, általános pathológiát, de később csak szorosan filozófiai előadásokat, télen is, nyáron is két négyórás kollegiumot, egyéb semmit. De irodalmi működésében az orvostudományi és filozófiai művek váltakoznak. Huszonnégy éves korában írja metafizikáját, egy évvel később általános pathológiáját és terapiáját; a következő évben logikáját és ugyanebben az évben híressé vált cikkét az életerőről, mely Wagner Handwörterbuch der Physiologie című művében jelent meg. És így tovább 1851-ben jelenik meg A testi élet általános fiziológiája, a következő évben a Medicinische Psychologie. Innét kezdve azután csak filozófiai műveket írt, ha nem számítjuk a latinul írt Quaestiones Lucretianae filológiai értekezését és Antigone latin fordítását, mely 1857-ben jelent meg. Ezt pihenőül írta a Mikrokosmos első és második kötete közt. Nem bibliográfiát akarok itt adni, hanem Lotze tudásának óriási körét jelezni. Csak a nagyobb műveket említem még, a Mikrokosmust három kötetben. A német esztétika történetét, mely legszebb műveinek egyike és a Filozófia rendszerének két kötetét: a Logikát (1874.) és a Metafizikát (1879.). Mindkettő francia és angol fordításban is megjelent. A nyolc füzet diktátumot sem szabad említetlenül hagyni, de ez a felsorolás tökéletlen volna, ha az 1840-ben megjelent verskötetét mellőzném. Kéziratban is nagy csomó vers maradt meg.

Nem illik, hogy ez alkalommal filozófiája mivoltáról ne szójak, viszont lehetetlen, hogy ily megemlékezés szűk körében csak némi fogalmat is adjak róla. Hazug, de fárasztó jelszavakkal sem szabad őt elintézni. Talán legcélszerűbb, ha a történeti dátum alkalmával történeti jelentőségéről szölok néhány szót, ezzel együtt jelentősége alapját is legalább jelezhetem.

Fejlődése történetéből tudjuk, hogy ifjú korában szíve az irodalom és költészet felé vonzotta, hogy a lipcei egyetemen Weisse, a hegelianus filozófus nagy hatással volt filozófiai

gondolkodása kialakulására, de talán mert már akkor is megérezhető volt a filozófiai gondolkodás nagy hanyatlása, vagy mert gyakorlati szempontok bírták kenyérszerző pálya választására, az orvosi tudományok tanulmányozására is adta magát. Csakhamar korszakos kölcsönhatás állott be gondolkodásában e két studium közt. Filozófiailag élesített gondolkodása átláttatta vele, hogy az orvosi tudományok nagy reformra szorulnak, természettudományilag iskolázott elméje pedig megóvta őt a schellingi fantasztikus természet-filozófia kicsapongásaitól és a hegeli nagyon is fennszárnyaló idealizmus merész röptétől, anélkül, hogy az idealizmus lényegéről lemondott volna. Így alakult ki történeti missziója: a természettudományi gondolkodásnak logikailag következetes keresztülvitele és az idealizmusnak ezzel a természettudományi gondolkodással való megegyeztetése. És minthogy ő mindkét tudománynak mestere volt, vállalkozásában nem lehetett szó szegényes, kényszeredett kompromisszumról, természettudományi és filozófiai gondolatok elvtelen összetákolásáról, hanem igazi teremtető szintézisről, melyből új gondolat származik. Így ő a modern filozófia és a természettudományok egymáshoz való közelítésének első nagy indítója, egyszersmind az idealisztikus fordulat fölidézője.

Természettudományi gondolkodásának tette az volt, hogy az Általános pathológiában és therapiában, továbbá az Életerőről szóló már említett tanulmányában, végül a fiziológiában a szerves élet mechanikus voltát hirdeti és az életerő misztikus fogalmát teljesen és véglegesen ki akarja küszöbölni. Ezzel a szerves élet tudományait az egyedül lehetséges tudományos útra tereli és ebbeli dicsőségét csak az homályosította el némileg, hogy csakhamar megjelent Virehow a küzdő téren és a biológiát a Lotze kijelölte úton ugyan, de egy csapással oly messzire vitte előre, hogy Lotze alakja már úgy tűnik föl, mintha elmaradt volna, holott az ő tette volt az új biológiának egyik alapvető tényezője. Még akkor élt a nagy Johannes Müller, aki 1851-ben azt írta Lotzénak: Dolgozatát igen jelentős munkának tartom és habozás nélkül az általános fiziológiáról szóló műveknek

élére állítom mind filozófiai mélysége, mind a fogalmak elemzésének élessége, egyszersmind az előadás nemes formája miatt. Az egész levél, mely részletekre is kiterjed, valóságos magasztalása Lotze művének és szellemének. Az életerő fogalma azóta sem tért magához azoktól a csapásoktól, melyeket Lotze reámért, és ezen, azt hiszem, a neovitalisták legújabb törekvései sem tudtak semmit sem változtatni. Ezzel az egész anyagi világ, beleszámítva az élő szervezeteket, a mechanizmus elvének kizárólagos uralma alá került. Amit Descartes csak megtalálhatott és intuitive meglátott, aminek a nehézségein mások oly könnyen túltették magukat, azt Lotze a legélesebb okfejtéssel a természettudomány maradandó vezérelvévé tett. Az életerőről szóló cikk annak a R. Wagnernek fiziológiai Handwörterbuchjában jelent meg, aki tizenhárom évvel később ép a Göttingában tartott természettudósok nagygyűlésén a lélek halhatatlanságáról oly fantasztikus föltevéseket kockáztatott és ezzel a materialisztikus harc újabb kitörését okozta. A materialisták kapva kaptak Lotze gondolatain és őt ennyiben mintegy a magukénak reklamálták, holott már előbb és még élesebben később a materialistákat ép oly alaposan lerázta magáról, mint előbb a vitalistákat.

Mert ezzel párhuzamosan filozófiai tette az a tanítása volt, hogy ennek az egyetemes, kivételt nem ismerő mechanizmusnak csak alárendelt jelentősége van a világ egészében. A mechanizmus végrehajtó közege egy magasabbrendű hatalomnak. Ebhez hasonlót tanított Aristoteles és még hasonlóbbat Leibniz. De Lotze visszamegy Fichtéhez, illetőleg Platonhoz. Legfelsőbb mozzanat a világegészben nem a cél, nem a szellem, semmi ami tényleges, hanem a Jó, az ami magában és magáért értékes. Platon tette az eszmévilág élére a Jó eszméjét és Fichte tanította, hogy az ami van, abból értendő meg, aminek lennie kell, ami lenni tartozik. Ezekhez csatlakozik Lotze. Sokat vitatkoztak azon, hogy az etikát a metafizikával kell-e igazolni, vagy független-e mindentől. Lotze tanítja: a metafizika gyökere az Etikában van. A legfőbb érték szüli a valóságot a maga

megvalósítása végett. Spinoza tanítja a maga magát gondoló szubstanciát, Hegel az eszme önmagára eszmélését, Lotze mondja, ez hideg játék, ha ilyen a világ, akkor nincsen értelme. Ez az öntükröződés volna a világ célja, eredménye, útja, vége? De mi hisszük, hogy a világnak van értéke és akkor csak a kalokagathia lehet a világ értelme, a föltétlen jó, melynek mélysége, hevítő ereje áthatja és széppé teszi az Univerzumot. Ezt a platonikus gondolatot, ha nem is vesztettük el Platon óta, de senki olyannyira a lelke mélyéből nem alkotta újjá, mint Lotze. Mert Platonban ez a gondolat inkább misztérium, mint ismeret. A Jónak az eszméje a legfőbb eszme, de hogy mily viszonyban van a többiekkel, mikép hatja át őket, nem tanítja.

Lotze komoly kísérletet tesz ezt az eszmét rendszerének nemcsak legfőbb, hanem szülőeszmejének is megtenni. A világnak legfőbb principuma, mondjuk kezdete, csak a legértékesebb lehet és abból kell megértenünk a világ törvényeit, a világ alakjait, a világ értékeit. Mert három ily nagy gondolatcsoporthoz értünk, melyek egymástól függetleneknek látszanak, az igazságok, a tények és az értékek köre. A legfőbb értékből pedig meg kell értenünk, hogy csak az igazságok és tények segítségével valósulhatott meg. Lotze jól látta, hogy ez a dedukció teljesen nem sikerülhet ész útján, itt a hitnek kell közbelépni, de a filozófia legalább az akadályokat távolíthatja el utunkból. Senki merészebb gondolatot, nagyobb kritikai öntudattal és óvatossággal nem hirdetett. Az igazságok, tények és értékek elkülönítése pedig klasszikussá vált a filozófiai irodalomban.

A legközelebbi lépés Isten fogalmának föltárása. Itt a gondolat eredeti, útja egyéni. Hogy Kant után az istenbizonyítások mesterszövegével nem él, magától értetődik. A tapasztalatból indul, azonban mint mindig, nem hamisítja meg, de nem is áll meg mellette. Az okkazonalizmus, melytől Lotze nem mindig állott távol, azt tanítja, hogy a dolgok oksági kapcsolata nem volna lehetséges, ha Isten nem volna és nem lépne közbe, hogy a dolgokban azt a megegyezést eszközölje, melyet mi a dolgok okiságának tulajdonítunk.

Lotze egyszerűbben ellenkező módon okoskodik. A dolgok nyilvánvalóan hatnak egymásra, azaz törvényes viszonyban, vonatkozásban, kölcsönhatásban állnak egymással; ez nem lehetséges, ha egymástól teljesen függetlenek, amint az atomizmus gondolja; ezt csak akkor értjük meg, ha a dolgok nem önállóak, ha egy ősválónak a mozzanatai; akkor azzal az egy ősválóval van dolgunk, nevezzük végtelennek, Istennek, akin kívül nincsen semmi. Ő benne van minden valóság, minden valóságot igazgató törvény és mindent átsugárzó érték. Ez pantheisztikusan hangzik, de ez a Végtelen nemcsak a világban, a világért, hanem maga magáért, a maga számára van, azaz öntudatos, azaz személyes Isten. Nem vitatom ezeket a gondolatokat, nem részletezem. Nem térek ki arra sem, hogy az egyes dolgok mivoltát illetőleg Lotze nem nyilatkozik határozottan, két lehetőséget ismer el, fenomenológiai és spiritualisztikust, csak gondolkodása irányát és jellegét jelzem. De hadd idézzem e célra mintegy rövidítve saját szavait a Mikrokosmos végén. Újra említi, hogy egész életében küzdött az üres formák imádása és annak túlbecsülése ellen, ami csak föltevése vagy következménye, eszköze vagy megjelenési módja az igazán értékesnek, élőnek és lényegesnek — ez szól a realistáknak és materialistáknak — és küzdött a rajongás ellen is, mely a legfelsőt más módon akarja hatni látni, mint amelyet maga választott, — ez szóla túlzó idealisták ellen. Ezért becsüli a mechanikai vizsgálódások tudományos értékét, azonban ezért nem akar egyebet látni benne, mint a gondolkodásban elszigetelhető formáját annak az eljárásnak, melyet a legfelső valóság a maga kimerülhetetlen tartalmu élő kifejlésének megad. Nemcsak a materializmus ellen küzd tehát, hanem az idealizmus ellen is. Mindegynek tetszett nekem úgymond, hogy a valóság lényeges magva lelketlen atomokból, vagy erőkből és a hatás matematikai törvényeiből, vagy bármily fajta szükségkép gondolt fogalmakból, relatív vagy abszolút eszmékből és dialektikai mozgásaik szemfényvesztéséből áll. Mit érdekelhet engem mindez? Ennek a közömbösnek és értéktelennek a játéka volna a világ?

A maga lelke mivoltát adja, midőn a mű végén a lehető-

ség somnájának azt tartja, hogy a kicsinyt el ne hanyagoljuk, de nagynak se hirdessük ; hogy csak a nagyért lelkesedjünk, de a kicsinyhez hűséget tanúsítsunk.

Ő maga hű maradt életében és tudományos munkájában ehhez az elvhez. A legnagyobb célok után törekedett, de a nagy kilátások nem térítették el attól, hogy a legnagyobb gonddal vigyázzon minden kis lépésre. A Mikrokosmus örök emléke a nagyért való lelkesedésnek és a kicsinyhez való hűségnek. Forma tekintetében pedig remekműve a német irodalomnak. Lotze nagy gondolkodó, kiváló tudós, de azonfelül költőileg érző szív, művészi lélek. Nem tud más-kép mint szabatosan, szépen, elmésen, szívvel írni. Bizonyos preciozitást vetnek szemére ép a Mikrokosmusban. De a preciozitásban hamiskodás van, ő benne nem volt. Érzékeny, finom lélek, áhitatos szív, mely midőn nagy dologról van szó, ünnepi érzéssel fog a munkához. De pátosza nem untató és csakhamar helyet enged a finom elmésségnek, néha ártatlan, mégis pikáns maliciának. Fejezetek, minő a díszről és piperéről a Mikrokosmusban, ritkítják párjukat a világirodalomban. És mily rengeteg tudás van itt humanizálva, organikusan feldolgozva! A természettudománynak majd minden ága, az egész történeti élet filozófiai ismerete, az esztétikai, vallási és erkölcsi életnek kiterjedt és velős tudása szolgáltatja neki azt a szinte áttekinthetetlen anyagot, mely a Mikrokosmusban művészi formába szorul, és e művét Herder és Humboldt nagy összefoglaló művének méltó versenytársává teszi. Ha meggondoljuk, mily súlyos mű ez, nem is szabad keveselnünk, hogy eddig csak öt kiadásban jelent meg. Crescit eundo, most fokozottan vonzza azokat, kiknek a filozófia szívbeli ügy. Oly kevéssé fásaszottta ennek a műnek megírása, hogy 1868-ban, egy évvel a Mikrokosmus IV. kötetének megírása után, megjelent a Geschichte der Aesthetik in Deutschland, mely tulajdonképpen nemcsak történet, hanem az ő saját esztétikája valamivel gazdagabb történeti háttérrel, mint amelyet ily művekben rendszeren találunk. Az, amit a modern esztétikusok Einfühlung-nak neveznek és az esztétika alapvetésében fölhasználnak,

Lotzétól származik, csak hogy nála ez a fogalom az eredetiség belső erejével lép föl. Az ő esztétikája ma is ép oly élő könyv, mint a Mikrokosmos, vagy nagy rendszeres művei.

Midőn szemére hányták, hogy filozófiai nézeteit nem fejtette ki rendszeresen, mert a negyvenes években megjelent kis metafizikája és kis logikája, ahogy nevezik, mégsem állott a Mikrokosmos magaslátán, erre is vállalkozott és 1874-ben megírta nagy Logikáját és 1879-ben nagy Metafizikáját. Mindkettő standard work-ja a tudományos irodalomnak. Főleg a metafizika értékes, mert a logika terén más jó összefoglalásokkal is rendelkezünk és logika meg ismerettan ma egyébként is a filozófia előterében álló tudományok; Lotzénak ez a túlság nem tetszett és szarkasztikusan megjegyezte: ez folytonos köszörülése a késnek, amit azzal kell kiegészíteni: mellyel azonban nem vágnak. De az ő kése éles is volt és vágott is vele. Logikájának egyik jellemző vonása, hogy benső vonatkozásban van a konkrét tudományos munkával, ami a logikai munkának egyetlen biztató útja. A metafizika kiválik a filozófiai fogalmak legfinomabb elemzésével és e fogalmaknak oly egységes egybekapcsolásával, mely Lotze végleges állásfoglalását jelzi a tér meg idő, főleg az idő kérdésében, melynek itt bizonyos realitását elismeri, továbbá a szellemiség kérdésében, melyben kritikailag megtisztult nézetét fejt ki.

Minden igaz filozófiai rendszernek van valami művészi jellege, melynélfogva lényegileg nem folytatható, nem javítható, még át sem alakítható. Mégis van örök értéke és hatása. Ez a hatása abban nyilvánul, hogy más arra való szellemekben hasonló, nagyratörő, önálló teremtető erőt érlel. Lotze rendszerében lakik oly ébresztő erő, mely már eddig is nevezetes módon nyilvánult. Kapja ezt az erőt Lotze nagy lelkétől, igazságszeretetétől, odaadásától, hatalmas tudásától és alkotó erejétől. Nemcsak a kegyelet parancsát követjük, midőn emléket felidézzük, hanem a jövő előkészítésének nagy munkájában is részt veszünk.

BOUTROUX ÉMILE FILOZOFIÁJA.¹

Írta: NAGY JÓZSEF.

1914 május 16-án a berlini egyetem aulájában fényes ünnepség folyt le. A diplomácia, a tudós testületek és nagy közönség feszült figyelemmel hallgatta meg Boutroux Émile előadását a német és a francia szellemről. A kiváló professzor, egykor maga is a heidelbergi egyetem hallgatója, megkapó szavakkal mutatott rá a metafizika magaslatáról, hogy az emberi kultúra érdekében szükség van e két ellentétes szellem harmónikus együttműködésére. A szavak és a nyomukban járó taps elhangzottak s utánuk alig pár hónap múlva az ágyúk dörgése és a gépfegyverek kattogása nála messzehallhatóbban hirdette tétele igazságát. Megérti-e valaha egymást e két ellentétes szellem? Ha azokra a franciákra gondolunk, akik a német genius ihlete nélkül sohasem találták volna meg önmagukat, a kérdésre igennel kell válaszolnunk. Jussón csak eszünkbe Renan, Quinet Edgar, Cousin ... Velük szemben a német híres mindent-megértése

¹ Még a mult év őszén ért hozzánk az áradat túlsó partjáról a hír, hogy Boutroux Émile, a francia filozófia egyik legnagyobb hatású egyénisége meghalt. Azóta ez a hír tévesnek bizonyult. Az a kis tanulmány, melyet itt bemutatok, még ennek a szomorú póstának a közvetlen hatása alatt készült — megemlékezésül. Bemutatását az események kissé eltolták, de bár — ezúttal csakugyan szerencsére! — így aktualitását elvesztette, mégsem lett időszerűtlen. Hiszen a kiváló emberekkel való foglalkozás mindig ünnepi órája a léleknek s amellet Boutroux élete és munkássága ma már oly zárt egésznek alkot, amelyet aligha fog megbontani a filozófus. *Penser avec probité.* — és *nous mettre en contact avec le réel.* ezek megvoltak benne is. Ezért szép és tanulságos élet az övé. Egész valója eleven bizonyossága a Stagirita szavainak, hogy minden tudás szükségesebb ugyan, mint a filozófia, de egy se nemesebb. — *ἀνταρχειται μὲν οὖν πᾶσαι ἀρχαί, ἀμείνων δ' οὐδεμία.* A gondolkodás nem szükségesség, hanem méltóság. — erre tanít bennünket Boutroux Émile.

Halas, 1918. nov. 18.

Dr. Nagy József.

igen felületesnek és külsőségesnek fog bizonyúlni. Talán a jövőben sok minden másképen lesz.

Most még nem volt vége a borzalmaknak, mikor október hóban a vértenger túlsó-partjáról a megértést hirdető Boutroux halálának híre ért hozzánk. Ez az emberi alkalom készítet most rá, hogy keressük e lezárult élet értelmét abban a műben, melyet megalkotnia sikerült.

I.

Minden filozófusnál azt látjuk, hogy a problémák sokasága fölött *egy* messze kimagaslóan uralkodik gondolatain. Ez a nagy kérdés mintegy lenyűgözi, megragadja, döbbenetbe ejti őt s egész szellemi életének és rendszerének gerincévé válik. A filozófus, kinek elméje mindig az egészet akarja átölelni, minden más kérdést ennek a központi problémának a sugarában lát; a többiek körülötte helyezkednek el, mint bolygók a Nap körül. A rendszer minden gondolata erre felé mutat s összefüggésük aligha lenne önmagukból megérthető e középponti résznek legalább homályos sejtése híján! Szerencsés gondolkodó tehát az, akinek alapvető kérdése olyan természetű, hogy sok más kérdésre képes sugarát, éles világossággal rávetni, mert — ha lesznek megoldásai — az ilyennek a rendszere a legmegnyugtatóbbak és legnagyobb hatásúak közé fog tartozni. Ha pedig nem sikerül a központi probléma meglátása, a gondolat iránytalanul bolyong kérdésről-kérdésre, s a filozófus a skepsis lejtőjén marad. S hasztalan, hogy minden lejtő egy tetőre mutat, ahonnan messze kilátás kínálkozik a ferasztó kapaszkodás után: a skeptikus csak a fáradságot érzi, a csúcsig nem ér föl pillantása.

Boutrouxnak is van egy alapproblémája, amely egész filozófiájának mozgó lelke. A szabadság kérdése ez; azé az erkölcsi szabadságé, mely a kötelesség eszméjét szüli s amely öntudatunk segítségével önmagunkban tárul elébünk. Személyes valónk hatalmas élményében ütődik elménkbe és válik tudatossá bennünk ez az igazi ἀρχὴ τῆς

ὄντων. Miért van valami? Kell-e a létezőknek szükség-szerűen lenniök, úgy, hogy az ok és okozat láncán egy dolog létezése létrehozza mind a többi dolgokat? Ha már maga a lét nagy kérdés, hiszen D'Alembert szavai szerint a leg-megfoghatatlanabb, hogy valami egyáltalában *van*, — még nagyobb rejtély az egyéniség, a személyes lét. Még amazt az okság törvénye többé-kevésbé kielégítő módon megmagyarázza, ha a sor első tagjában mint létező mozzanat-ban megnyugodtam, emezt mindig többnek érzem, részben egészen újnak találom, mert előzőjére, mint egyenértékű okra az előzményekben seholsem akadhatok. Ebből az *em-ber* lényét öntudatosító élményből fakad Boutroux filozó-fiája. Megmaradt így a francia gondolkodás sajátos forrásá-nál, melyről épen ő fejtegette meggyőző módon, hogy nem a világ, nem az *Idee des Ganzen* koncepciójából, hanem az ember mivoltának, az *humanité*-nek elgondolásából táplál-kozik. Nem a roppant mindenséget látta meg elsősorban, hogy aztán az analysis folyamán a végtelen világegyetem egy kicsinyke sarkában észrevegye a parányi embert, hanem az emberben annak a hatalmas láncnak egyetlen szemét ismerte fel, mely a nem-lét mélységeiből a lét örök teljes-ségének magasságába nyúlik. Ennek az intuíciónak meg-felelően gondolkodása egy nagy szintetikus sor megalkotására törekszik, mely alapfelfogásának etikai jellegénél fogva egyúttal hierarchikus értéksor is.

De bármily világosan lássa a filozófus a maga problémá-ját, annak a kifejezése, a forma, amelynek fogalmi köntösé-ben azt a világ elé tárja, már nem a problémához, hanem a korhoz és a hagyományokhoz mért szokott lenni. Így kapcsolódik a filozófiában a kérdések időtlensége a megoldá-sok időbeliségével s a rendszerek inadæquatsága így válik új rendszerek szülőjévé. Az ízig-vérig metafizikus hajlandó-ságú Boutroux is a hagyományos fogalmak közt keresi a kifejezést önmagának és alighanem leibnizi nyomokon a kontingencia skolasztikus fogalmába öltözteti problémáját s vele fejezi ki a szabadság valóságát. Aquinoi Tamás szerint kontingens minden olyan létező, mely ép úgy létezhet, mint

a hogyan nem létezhet. A létezés esetlegessége, a «véletlen» tényvaló szembeállítása a fogalom követelte szükségességgel és törvényszerűvel, így hát régi ismerőse a filozófiának. Ebből Boutroux a szabadság szíve dobogását érezte ki.

A kérdés már az ókorban fölmerült. A fogalmi világ és a valóság kettőssége a görög filozófia sok elmélkedését mozgatta s miatta hasította szét a létet a felsőég csillagvilágára, hol a fogalom és a szigorú törvényszerűség uralkodik, meg a sublunáris világra, melyben a véletlen és a rendetlenség kormányozzák az eseményeket. E két világ képzelete termékeny talajra talált a keresztény gondolkodásban is az arisztotelesi és neo-platonikus tanokkal együtt s majd földi világunk tökéletlensége, majd a szellemnek, e tiszta ideának, léleknek, az anyag és az érzékiség által való megrontása nyertek általa magyarázatot. Egyben a kontingencia fogalma jelentős teret nyert az isten képzetének kialakulásában, mert a lét esetlegessége az isteni akarat és beavatkozás bizonyítéka lett. Vele a teremtés igazolódott, amelyet semmiőféle törvények eleve meg nem köthettek. Isten teremt-akarata volt a lét forrása még a racionalista Descartesnál is.

Az egység és egyetlen világegyetem gondolatának kellett megszületnie az újkor hajnalán, hogy a kontingenciát tagadó racionális tudomány teljes erejével felléphessen. A matematikai fizikára támaszkodó világnézet nem kedvezett e régi fogalomnak, de az angoloknál hamarosan fölüti fejét a kétség, majd Leibniz is megteszi híres megkülönböztetését a *vérité de raison* és a *vérité de fait* között. A kontingencia ettől kezdve az irracionális kérdésévé alakult át s azt az elemét jelentette a valóságnak, mely mint a változás mozgatója kisiklott a racionális tudomány törvényeinek magyarázata alól. Az újkor nagy racionális rendszerei mind ezen a megfajthatatlan problémán buknak meg. Hegel a dialektikus módszerben az ellentét irracionálisát a szintézis racionalitásában fel akarja oldani, de természetesen hasztalanul kísérli meg a létvaló dedukcióba foglalását.

A tudománnyal sem sikerült sokkal jobban a dolog. A modern tudomány az identitás elvére épült s az ok és

okozat egyenlőségét vallja. Vajjon csakugyan ennek megfelelően viselkedik-e a valóság, amint a tapasztalatban megjelenik? Ha nem, akkor a lét értelme nem a megkötöttség, a determinizmus, hanem a szabadság s a természeti törvényeknek nincs korlátlan érvényük, mert nem fejezik ki adequat módon a valóságot.

Ezt a gondolatot ragadja meg Boutroux a maga alapmeggyőződésének kifejtésére. Innen akar bennünket feléje vezetni. A valóságnak fogalmak léphetnek-e helyébe? A természettörvényekben látja ma a szabadság legnagyobb ellenségeit, — velük veszi hát föl a harcot. Ellenük küzd abban a két kicsiny terjedelmű könyvében, melyek egész filozófiájának kulcsát külön-külön is magukban foglalják. Az egyikben, mely doktori tézise volt 1874-ben — *De la contingence des lois de la nature* — a lét emelkedő és összetettebbé váló formáin mutatja be a kontingenciát, a másikban pedig a Sorbonne-on tartott előadások alakjában — *De l'idée de loi naturelle* — két évtizeddel később újra fölveszi e témát és e gondolat jogosultságát a tudományok törvényeinek elemzésén tárja elénk.

Meglepődve áll meg az előtt a jelentős különbség előtt, melyet a tudomány világa és a való világ között lát. Ha 'a tudomány elismeri is Hamlet szavaival szólva, hogy

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy,

alapjában véve még se hisz az egészen újban, a soha nem látottban, mert mindezt a már ismert régire vezeti vissza, vele magyarázza. Az egyest az általánosban kutatja föl, vagy tagadja a létezését. Az attitude, amelyet a dolgokkal szemben használ, teljesen külsőleges; kívülről igyekszik befelé hatolni s ezen az úton problémákat elismer, de misztériumokat nem. A változót a változatlanban keresi s ha a tudós világa egyszer csakugyan megvalósulna, ez maga lenne a Lét a nem-lét nélkül, mint ahogyan Parmenides elképzelte. A tudomány úgy magyarázza a dolgokat, hogy megsemmisíti őket, mást tesz a helyükbe, mint ahogy a deterministapszichológus a megkötöttséggel, képzeleim mecha-

nikus oksági rendjével magyarázza az öntudatomban élő szabadságot. A tudomány úgy tesz, mint Voltaire tréfás filozófusa, aki azt mondja a Létnek, melynek magyarázatát kellene adnia :

Pardonnez-moi...

Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas. Hogyan eshetne hát egybe az a lét, melyet közvetlen adottság alakjában kap a tudomány, azzal, amelyet önmagának megalkot? Az egyik *van*, míg a másik nem tud annyira eljutni, hogy legyen. A teknősbékát csak a való világban éri utól, Achilles a tudományban nem, — jegyzi meg maliciózan Boutroux

Honnan van ez a nagy különbség? Onnan, hogy a tudomány bizonyos előzetes feltevésekkel, a priori elemekkel van telítve. Nem is akarja a tiszta valóságot adni, hanem bizonyos kérdés rejlik benne, amelyet az ember vet föl a természettel szemben. Azt jelenti: megfejthető-e minden tüemény, amelyből a természet össze van téve, a szükségszerűséget kifejező törvények segítségével? S erre a kérdésre már eleve igennel válaszol. Ám az elfogulatlanabb vizsgálódás azt mutatja, hogy a lét körében nincsen olyan abszolút szükségesség, mely kizárna minden új alakulást a szintetikus sokszerűségből.

Mit jelent ugyanis a szükségszerűség? Erre legvilágosabban a szillogizmusban élénk táruuló kapcsolat adhat felvilágosítást. A szillogizmus egészben véve egy analitikus viszony kimutatása, mely a nem és a faj, az egész és a rész között áll fenn. Tehát ott van szükségesség, ahol analitikus viszony konstatálható, ahol az egyik tétel vagy fogalom már magában foglalja a következőt. Ilyenformán az egyetlen önmagától szükséges tétel csak az $A = A$, vagy ha az A az a, b, c, d tagokból állna az $A = a + b + c + d$ volna. S a tudomány haladása az lenne, hogy mind teljesebben meghatározná a nemekben rejlő fajokat. Ebben rejlik a tudomány atomizmusának a magyarázata; szerinte ugyanis nincs olyan egész, amely ne részekből volna összetéve.

Az analitikus viszony, mely Boutroux felfogása szerint egyedül lehet a szükségszerűség jele, az egésztől halad a ré-

szek, az egységtől a sokaság felé. De ez nem lehet a valóság megismerésének módja, mert ott megfordított úton kell járnunk: az adott részekből kell összeállítanunk az ismeretlen egészet. Itt csak a szintézis vezethet eredményre. A tapasztalat ugyanis állandó kapcsolatokat közölhet velünk, de szükségeseket nem.

A valóság vizsgálatakor azt látjuk, hogy az egyszerű, pusztán fogalmi *lét*-ből a priori meg nem fejthető a létformák egész gazdagsága. Sőt az *esse* maga a *posse*-ből hajt ki, így már magában a létezésében sincs meg a szükségszerűség, hanem kontingens. Ugyanis nem a lehetőség tartalmazza a létet, hanem a létben van benne amaz és még valami: az aktus, a realizáció. De ez az aktus nem a változás, mely a lehetőségben történik akkor, mikor tárgyat alkot, nem a lehetőség átalakulása létesítő okká (*cause génératrice*), hanem egyszerűen a ténynek, a sokszerűnek megjelenése a tapasztalat mezején. Ez tehát még mindig csak a tapasztalhatóságot jelenti és semmi többet. Nincs benne semmi szükségszerű, a priori megismerés, mert a *posse*-nak *esse*-be való átmenetét semmi más meg nem mutathatja, csak a rámutató tapasztalat. Semmi sem jogosít föl bennünket arra, hogy minden possibilitas alapján véve örökké aktuális és hogy a jelen a múltból alakult s a jövővel terhes; meg hogy a jövő távol minden esetlegestől már megvan a tökéletes értelemtudatában, s hogy a lehetőség és a létezés megkülönböztetése csupán illúzió, melyet az idő közbeékelése kélt köztünk és a magánvalók között. Aki ezt hiszi, az érthetetlen és bizonyíthatatlan elméletet vall, — tartja Boutroux. E differenciának preexistensnek kell lennie s így az aktuálisan adott lét nem szükséges következménye a lehetőnek: kontingens forma van benne. Sohse tudjuk pontosan, hol kezdődik egy tünemény és hol végződik igazában.

Az a homogén kvantitas, melyet a természet dolgain a törvények észrevesznek, csak az ideális felület lehet, mert a megfigyelés a tulajdonságok folytonos gazdagodásáról beszél s változatosságot, egyéniséget, életet mutat ott, ahol a látszat egyforma és el nem különült tömegeket ad. Nincs

tiszta kvantitás kvalitás nélkül, ha valamely dologról van szó; sőt éppen maga ez a kvalitás, a lét fizikai vagy morális módja, a dolog. A kvalitás igen könnyen fölfogható a kvantitás szubstanciája gyanánt, míg megfordítva érthetetlen volna. A mennyiség ugyanis csak határ lehet, metszési pont s a valóságban minden határ föltételez valami határolt dolgot. Az okság törvénye az ok és a hatás mennyiségi egyenlőségét tanítja, de a kvalitással szemben teljesen tehetetlen, ezért fel kell tennünk, hogy a konkrét és reális világban a kauzalitás elve nem alkalmazható szigorúan. Az ok sosem tartalmazhatja az okozatnak azt az új elemét, melyben ez különbözik attól, — pedig ez a kauzalitás elvének nélkülözhetetlen feltétele. Így az okság törvénye absztrakt és abszolút formájában jogosan lehet a tudomány praktikus maximája, melynek tárgya a végtelen szövetének szárait egyenkint pontosan követni; de csak tökéletlen és relatív igazságnak tűnik fel, ha azt az egyetemes szövödményt akarjuk elképzelni, mely az életet és a valóságos létezést alkotja, ahol változás és permanencia kölcsönösen áthatja egymást. A világ ekkor gyökeres indeterminációt mutat. Nincs ekvivalencia, azaz a tiszta és teljes kauzalitás viszonya, egy ember és az őt létrehozó elemek közt, a kifejlődött és a kialakulóban lévő lény között.

Fölveti még Boutroux azt a kérdést is: hogyan jutnak a fogalmak a dolgokhoz? S kontingens módot lát abban, ahogy a lét magára veszi a logikai formát. A logikus rendszer elemi formájában van adva. A dolgokban tűnik föl előttünk, amelyek megszámlálhatók és megmérhetők ama kiterjedt és mozgó lényegeken, melyeket összefoglalva anyagnak nevezünk. Majd innen tovább haladva mindig újabb és újabb kontingenciára akadunk: egy hierarchikus rend tárul elénk a valóság világában, ahol az alsóbb formára épül a felsőbb, de ez abból analitikus módon le nem vezethető. Csupa szintézisek, folytonos új alakulatok közt haladunk előre. Az anyag nem magyarázza meg a testeket, az élettelen testektől nincs átmenet az élő lényekhez s végül a tudat világa — amint az az emberben megismerhető —

megint egészen új és az alsóbb élőlényekből megérthetetlen valami. Ezen a csodálatos sorozaton a kontingencia folytonos gyarapodása észlelhető. Míg a legalsó fokon szinte a szükségesség lehelletét érezzük, a részt teljesen elnyelő egész végzetzerű erejét látjuk, a tudat világa szinte maga a teljes szabadság. Már az élet nem aggregatum; olyan részekből áll, melyek maguk is egészek.

Du nennst dich einen Teil, und stehst doch ganz vor mir!
Az anorganikus világban nincs egyéniség, nincs individualizáció. Az atom, — ha ugyan van — nem egyén, mert homogen. De az individuumot, az egyént is túlszárnyalja a pszéonalitás, a személyiség. Enélkül nincs lelki élet, hiszen ez már a legprimitívebb érzetnek is föltétele. A tudat sem vezethető hát vissza a tisztán organikus életre. Hiszen a tudat maga oly adottság, melyet csak elhomályosítunk, ha magyarázzuk és megsemmisítünk, ha elemezzük. Elemiei helyett csak anyagát vagy művét tartjuk a kezünk között. A tudatos ember több, mint élőlény. Amennyiben személy és személyiségét kifejlesztheti, oly tökéletességet mondhat a magáénak, amelyre más egyéni organizmusok nem emelkedhetnek föl. A logikával ez a tökéletesség meg nem fejthető. Az ember a törvény fölé kerekedhet, ura lehet neki és nem szolgája. S amint a törvényt eszközzé formálja, megjelenhet képzeletében az az állapot, amikor ő és a törvény a lét egész ideje alatt azonosak lehetnek. Itt látszik meg tisztán, mennyire kizárólag az erkölcsi kérdések mozgatják Boutroux filozófiáját. Íme, mily boldogító perspektíva tárul elébünk a kontingencia filozófiája által?

Kontingenciát mutat hát a pusztá tény, mely izoláltan megmagyarázatlan marad s — úgy látszik — egyformán létezhet is, meg nem is. Mit jelent ez a kontingencia? Ha a kauzalitás külső kapcsolatával közeledünk feléje, végső fokon, mint adottság, a véletlen eszméjét ébreszti föl. De ha a reflektáló ész megpróbálja belülről tekinteni a kérdést: a finalitás útján egészen más eredményre jut, mert a szabadságot látja föltünni.

Az ember ugyanis megtagadta önmagát, hogy a tudományt

megteremthesse. Eleinte önmaga szerint ismerte meg a dolgokat, *ex analogia hominis* — mondotta Bacon. A tudományos szempont az embert számításon kívül hagyja s a dolgokat az egymás közt való viszonyukban nézi, *ex analogia universi*. De ez az objektív szempont megoldhatatlan problémákat vet föl s az emberben fölébred a vágy a régi után. Hátha az a szempont is volt oly jogosult, mint ez?

Und mich ergreift ein lügst entwöhntes Sehnen

Nach jenem stillen, ernsten Geisterreich!

Mi lenne, ha a természetet újra a magam tudatából kiindulva kérdezném meg? Hiszen, ha a tudomány nem tudja megoldani a kérdést, észszerűnek látszik, hogy egy másik oldalról közelítsük meg s az eszméknek ahhoz a forrásához forduljunk, melyet önmagunkban találunk: az öntudathoz.

S innen tekintve a dolgokat, a létnek csaknem minden mozzanata a teremtés elvére mutat és valami célszerűséget sejtet. «A dolgokat teremtésük sorrendjében megismerni annyi volna, mint megismerni őket Istenben. Mert egy ok sem fogadható el ilyen gyanánt, csakis akkor, ha a részesülés kötelékével hozzá van kötve az első okhoz. Ha az okok sorozatának nincs határa, nincsenek igazi okok: a cselekvés és a szenvedés minden dologban ugyanazon a jogon van meg és egyik sem jobban alapja a létnek, mint a másik. De eljuthat-e a szellem eddig a végső lényegig?»

A kontingencia elve mindenesetre megkönnyíti számára az utat, mert nem a vak véletlen felé mutat, mikor a szabadságról lebbenti föl a fátylat. S fontos, hogy nem a világon kívül nyit a szabadság előtt végtelen teret, ahol nincsenek számára tárgyak, melyekbe belekapaszkodhassék. «Megrendíti azt a postulatumot, mely felfoghatatlanná teszi a szabadság beleavatkozását a tünemények folyamába, azt a szabályt t. i., mely szerint semmi sem vész el és semmi sem keletkezik. Megmutatja, hogy ez a postulatum, ha abszolút módon vétetik, tisztán elvont tudományt hozhat létre. Feltárja magában a világ részleteiben a teremtés és a változás jeleit. A szabadságnak olyatén felfogásához vezet tehát, mely leszállana az érzékfeletti tájakról, hogy elvegyüljön

a tünemények között és azokat előre nem látott értelemben kormányozza. Ezen túl a szabadság sorsa nem a költőé, akit Platon virággal koszorúz meg, de száműzi államából.»

«Az ember a világhoz való viszonyában nem tétlen szemlélő, aki kénytelen a dolgokat olyanok gyanánt elfogadni, amint azok szükségképen lefolynak, hanem cselekedhet, a maga bélyegét rányomhatja az anyagra s a természeti törvényeket őket meghaladó művek alkotására felhasználhatja. A dolgoknál fensőbb volta többé nem kép, nem tudatlanság okozta illúzió, egy magasabb érték meddő tudata, hanem a többi dolgokon való hathatós uralommá fordult át s azzá, hogy azokat többé vagy kevésbé képes a maga eszméi szerint és eszméi segítségével alakítani.»

Boutroux a kontingencia elméletével óhajtja megalapozni az erkölcsi cselekvés lehetőségét és a kötelességet s egyben visszatér Aristoteles koncepciójához: a világ nem kész valami, hanem folytonos készülés, alakulás, melynek mozgásiránya az örök isteni tökéletesség felé mutat. Ez a dinamizmus vonzza őt Kanthoz is, kinek praktikus filozófiájában szintén ezt érezte. A lét csupa spontaneitás, haladás a felé, amelynek lennie *kell*.

«Amint a lények lépcsőjén fölfelé haladunk, egy olyan elv kifejlődését látjuk, mely bizonyos értelemben hasonlít a szükségességhez: ez bizonyos dolgok iránt való vonzalom. Úgy látszik, hogy a lényeket a szükségesség irányítja. De nem egy már meglévő dolog löki el magától, hanem egy olyan dolog vonzza, amely még nincsen meg s talán nem is lesz meg soha.»

Boutroux elmélkedései rendjén «a szükségesség fogalma, igaz, hogy új értelemben, ismét valóságos értéket nyer, ha a cselekvés szempontjára helyezkedünk. Sőt lehetségessé válik egy abszolút szükséges tárgy lételének elképzelése, föltéve, hogy ugyanakkor elfogadjuk egy abszolút szabadság létezését, mely azt megvalósíthatja. Elhagyva hát a külsőség szempontját, melyben a dolgok merev és körülhatárolt valóságok gyanánt tűnnek föl, hogy az önmagunk lelke legmélyére jussunk s ha lehetséges, létünkét, forrásánál ragad-

juk meg, azt találjuk, hogy a szabadság végtelen erő. Ezt az erőt mindannyiszor érezzük, valahányszor igazán cselekszünk. Cselekvéseink nem valósítják, nem is valósíthatják meg, tehát mi magunk nem vagyunk ez az erő. De azért ez megvan, mivel létünk benne gyökerezik.

«Tehát az értelem a maga szükségesség-kategóriájával középütt van a világ és Isten között ; de nekünk egy magasabb tehetségre van szükségünk, hogy az Istenben mást láthassunk, mint ideális lehetőséget, és hogy a szükségesség absztrakt eszméjének igazi tartalmát megadhassuk. E képességet feltaláljuk az észben, vagyis a jó gyakorlati megismerésében. Az erkölcsi élet, ott ahol öntevékenységet fejt ki, mind világosabban úgy tűnik föl előttünk (aszerint, hogy minél jobban igyekszünk azt a maga tisztaságában gyakorolni és amint ez által minél jobban megismerjük a lényegét), mint a szabad lény erőfeszítése, hogy megvalósítson egy olyan célt, mely önmagában abszolút módon megérdemli, hogy megvalósíttassék. De hogyan kellene azt hinni, hogy ez a felsőbb cél, mely erőt és világosságot ad annak, aki keresi, maga is valóság, sőt a legelső valóság!?

«Ez a lény maga az Isten, kinek teremtmő működését érezzük bensőnk mélyén azon erőfeszítéseink közepette, melyekkel hozzá közelebb akarunk jutni. Ő a tökéletes és szükséges lény.

«Benne az erő vagy szabadság végtelen ; lételének ez a forrása, mely eszerint a végzet kényszerűségének nincs alávetve. Az isteni lényeg, mely az erővel mindig egyidejű. az aktuális tökéletesség. Ez szükséges a gyakorlati szükségesség értelmében, azaz feltétlenül megérdemli, hogy megvalósíttassék és csak akkor lehet ő maga, ha szabadon valósítottatott meg. Egyúttal ugyanakkor változatlan is, mert teljesen megvalósítottatott s a változás ily körülmények közt csak csökkenés lehetne. Végül az az állapot, mely e kiváló és változatlan tevékenységből, a végtelen erő spontán művéből származik, a változatlan *boldogság*.»

«Isten a lényeknek és lények létezésének teremtmője. Mi több, az ő műve és szakadatlan gondviselése adja meg a

felsőbb formáknak azt a képességet, hogy az alsóbb formákat eszközül használhatják. Egyébként nincs rá semmi ok, hogy valami különös gondviselést méltatlanabbnak ítéljünk hozzá, mint egy sokféle és változó világegyetem teremtését.

«Az isteni szabadság ez elméletében magyarázatát leli az a kontingencia, melyet a formák hierarchiája és a világ általános törvényei mutatnak.» «Tehát az egész világ úgy tűnik föl, mintha az isteni lény utánzásának vázlata volna. de persze szimbolikus utánzásának, mert a véges lényege egyebet nem engedhet meg.»

Mindezt a tudomány objektív megismerése aligha közli velünk. Vajjon szubjektivizmusról kell-e azért szólnunk? Semmiesetre se. Hiszen itt is *rendről* van szó; az ember belejut így a nagy egész sodrába. Oly rend ez, amely fölülmúlja a tudomány rendjét. Az ember azt a megszabadító törvényt veszi benne magára, melyről Aristoteles azt mondja, hogy ez különbözteti meg a rabszolgától, aki legtöbb cselekvésében csak önmagáról tud. Szabadok vagyunk s mint ilyenek akarunk cselekedni. Csakhogy a szabadság nem ész nélkül való cselekvés, mert szabadnak hinni magunkat annyit tesz, mint föltenni, hogy az észben cselekvésünknek olyan indító okait találhatjuk, amelyek nem pusztán mechanikailag meghatározó fizikai törvények. Nem az egyesnek, hanem az emberiségnek a szempontja ez, mely szerencsésen egészíti ki a maga dinamikus és a lények történetére irányuló szempontjával a sztatikus tudományt. Ez lesz az igazi konkrét módszer, míg a tudomány egyéb útjain az absztrakciók miatt nem lehet a lét magasabb formáit megfejteni. Az az ész, mely erejét évszázadokon át a dolgokkal való érintkezésből meríti, habár nem a priori okoskodik, nem nevezhető szubjektívnek. Benne megvan az objektivitásnak az az egyenértéke, mely az intelligenciák megegyezésében rejlik. Ha az ember nem idegen a természetben, miért ne lenne valami egyetemes értéke az emberinek?

Ha ezt a tudomány elismeri, akkor — bár formulája szerint: *eadem sunt omnia semper* — kénytelen lesz a valóságra nézve mindig megkérdezni a tapasztalatot s el fogja

ismerni, hogy a természet valóságos törvényei lényegükben különböznek azoktól, melyeket a tudomány formuláiban találunk. A tudomány célja exakt, logikailag egymásra visszavezethető viszonyok megkonstruálása, mik az egység, változhatatlanság és radikális szükségesség szimbólumai; míg magában a természetben az egyformaság és a determinizmus, noha relatív realitásuk van, nem képviselik a dolgok alapját s látszólagos merevségük az élet és a teremtés elidegeníthetetlen hatalmát takarja. Kétségtelenül vannak a természetben fajok és törvények, de csak mint egy fejlődés (devenir) állomásai s fejlődésük meg nem áll. Nem a dolgok feltételezett változatlan természete, hanem a történetük a principium. A szükségesség egy tény, egy szerzett forma, nem első ok: a kontingencián nyugszik és nem bírja azt megsemmisíteni. A természet törvényei a természet szokásai.

A tudomány világát ki kell egészíteni az öntudat világával, melyben a lét és az ismeret nem váltak külön. S az a lét, mely az öntudattal inhaerens, élő az érzelemben, rendező az értelemben, szabad és teremtő a cselekvésben. Tehát racionálisan számot adhatunk mind a kontingens létről, mind a rendről, mind a teremtésről, melyek a dolgokban tünetkeznek.

II.

Milyen problémákat vont maga köré a vázolt alapvető filozófiai koncepció? Kétségtelen, hogy a kérdések körén bármelyikre vetítette sugarait, mindegyiket a maga színével vonta be.

Boutroux alapmeggyőződése az etikai idealizmus, mely a létet a végtelen szellem megvalósulásának látja. Finom analízisével azért boncolgatja a dolgokat és a kultúra alkotásait, hogy a szellemet kiszabadítsa azokból a materiális foglalatokból, amelyekbe beágyazva jelenik meg előttünk. De, bár kutató tekintete izgatottan fordul a létünket határoló két végtelen megdöbbentően csodálatos horizontjai felé, azért mindig örömmel érzi át az ember nagyságát és méltóságát. Az ember szellemisége képezi gondolkodása kezdő-

pontját. Még a problémákat sem objektív oldalukról ragadta meg, hanem az emberrel való összefüggésükben. A szubjektivizmus nagy francia tradíciói éltek benne tovább. Szinte egyetlen kérdés mozgatja egész pályáját: hogyan juthatok a világ lényegét alkotó szellemhez? Hol, mikben érintkezhetem ezzel az igazi valósággal? S hiszi, hogy hozzája csak egyetlen útunk van: az ész útja, mely a szellemnek egyedüli hírnöke bennünk. De az ész több, mint aminek rendszeren gondolják s egész élete élénk és határozott tiltakozás az ész egyes részeinek egyoldalúsága és kizárólagossága ellen. Az észnek ugyanis, akárcsak a lelki életnek, több területe van, amelyek hajlandók egymásról megfedkezni, holott csak együtt tudják feladatukat betölteni. Legláthatóbb és legádázabb a viszály a tudományos és a vallásos ész között: mindegyik a maga területére és rendszerébe akarja bevonni az egész mindenséget. A *Tudomány és vallás a jelenkori filozófiában* című finom és mély könyvét, mely magyarul is olvasható, éppen ennek a kérdésnek szentelte. Azt fejtegeti ebben a ragyogó és nagyszerű műben, hogy a tudomány és vallás viszálya félreértésen alapszik. A valóság szegényebb lenne, ha akár a tudomány, akár a vallás hiányoznék belőle. Az ember csak a tudomány útmutatása nyomán válhat engedelmeskedve a természet urává, de cselekvő életében szüksége van ama transzcendencia hitére is, amelyet a vallás közöl vele. Erkölcsi élet nem volna enélkül lehetséges. «Lehetetlen, hogy Isten valaha vég legyen, ha nem ő a kezdet,» — mondotta Pascal. A tudományra, mely a tények rideg adottságára támaszkodik, nem lehet az erkölestant fölépíteni, mely az érzelem melegségével egy olyan új világot akar teremteni, mely még éppen nem tény. Honnan vegye ehhez az ösztönzést? Erre a tudomány nem képes felelni. A tudománynak ép úgy, mint a cselekvésnek, vannak olyan feltételei, posztulátumai, amelyeket ezek meg se látnak. A filozófia szeme kell hozzá, hogy észrevehetőek legyenek. Az antik bölcsesség, a σοφία ez, a teoretikus és a praktikus élet gyönyörű harmoniája. A filozófia nemcsak tan, hanem élet is. A tiszta elméleti tudomány nem ismeri az értékeket, melyekre

a valóságot mintegy rájuk függesztené. Megállapít valamit, de nem kötelez semmire és nem is javasol semmit ; még azt sem parancsolhatja meg, hogy műveljük a tudományt. Legfeljebb türelemre tanít, de szeretetet gerjeszteni nem tud ; jogot sugalmaz, de a kötelességet nem ismeri. Erről csak a vallásos szellem hozhat a tudatba hírt.

De a végtelen szellem műve e két észtevékenységgel még nem merült ki. A filozófiában, a művészetben, mellyel az ember kiemeli a közömbösből azt az anyagi világot, amelyben él — és a társadalmi életben ugyancsak az ő művét kell látnunk. E sok különféle területen megnyilvánult esztípusoknak vannak ugyan korlátjaik, de egyik sem léphet föl a teljes ész igényével s feladatukat csak úgy végezhetik el, ha megtartják különböző jellemvonásaikat. Az emberi kultúra egyetlen birodalma sem olvadhat bele hódítás jogán a másikba, mert a sokszerűség a valóság, az élet, — és az egyféleség a halál. Ámde *τὰ ποικίλα σώζει* — mondja Boutroux Aristotelesszel. A sokféleséget a szellem lehellete egységbe fűzi össze. Az embernek is be kell látnia, hogy nem önmaga alkotja az egész emberiséget, bár egyéniségének teljes kifejtése a kötelessége. A társadalom is a szellem alkotása s nem individuumok tetszés szerint való kompozíciója. Quid habes, quod non accepisti? — kérdezi Szent Ágoston. Mindenem a nagy egésztől van, életem tőle nyert értelmet s így az övé. Az emberiség rajtam át halad örök célja felé ; enyém a mult és én hordozom a jövőt. Az egyéni és a társadalmi jogok ép ezért nem lehetnek ellentétesek.

A kontingencia problémája mindig a vallásos világképek megalkotásának kedvezett. Butroux-t is abba az irányba terelte, de nem tette őt dogmatikussá. Az eleven valóság iránt oly nagy szeretet élt benne, hogy egyikért sem tudta volna föláldozni a másikat. A létben a szellem minden formáját egyként csodálta s jogukat elismerte. Ép ebből táplálkozott a határkérdéseket kutató és összehétköző jellegű filozófiai munkássága. Minden tárgy új csoda volt szemében, mely méltó arra, hogy megálljon előtte és értelmét kutassa. Telke mélyéig szemlélődő volt. Jobban érezte azt az esztéti-

kai gyönyörűséget, melyet a valóság meglátása és átélése keltett benne, mint a rendszerek objektivitásában rejlő problémákat. Ez a hajlama tette őt szisztematikus filozófusból, aminek indult, a filozófia végtelen finomságú történetírójává. De itt se a gondolatok összefüggése és szinte személytelen sorsa érdekelte. Egyéni lelkeken át nézte a problémák alakulását. Jól esett neki, ha a gondolatok mögött megpillanthatta az érző szívet, s a tűnődő emberarcot. Az olyan filozófusok vonzották leginkább, akiknek a személyiségükben többet és nagyobbat érzett, mint amennyit műveikben ki tudtak fejezni. Ezekhez aztán a maga benső módszerével közeledett. Lényük legmélyét próbálta megragadni, ezt mintegy maga is utánuk átélte és velük együtt próbálta végiggondolni filozófiájukat úgy, hogy — újra csinálta azokat. Hőisével együtt kutatótt, megosztotta vele örömet, szeretetét és ellenszenvét, vele együtt tépelődött s vele örült annak a harmóniának, amelyben elméje megnyugodott. A filozófiai rendszerek neki eleven gondolatok voltak, nem halott műziumi emlékek. Így megmenekült attól, hogy a jelenből ferde szemmel nézze a mult alkotásait, inkább a multból a jelen felé tekintett s az ide vezető szálakat kereste. Utólríhetetlen ösztönnel mutatott rá az elmúlt idők egyéneiben és alkotásaiban a jövő csíráira. Azok a lapok, amelyeken Sokrates etikai gondolatainak kibontakozását, Böhme Jakab misztikus német világnézetét és James William pragmatizmusát fejtegeti, maradandó alkotások. De legtöbb szeretettel és mélységes megérzéssel Pascalról szóló könyvét írta. Velé, aki a világot a természet, az ember és a kegyelem hármias rendjében képzelte el, sok kongeniális vonás volt Boutrouxban. Eszerencsétlen nagy lélek viharait senki se tudta jobban megérteni, mint ő, kinek egyensúlyozottabb lelke szintén megértette azokat a forrásokat, melyekből az a kiváló szellem táplálkozott. Bizonyosan voltak pillanatok Boutroux életében, mikor maga ép úgy töredéknek érezte művét, ahogy a Pascalét látta. A testi szenvedések bénító ereje sem volt előtte ismeretlen, amelyek jórészt okai voltak, hogy szívéhez nőtt nagyobb tervei kidolgozatla-

nok maradtak s — úgy látszott — mintha lénye kimerült volna az egyetemi katedrán végzett nagyhatású tanításában s angol és amerikai egyetemeken, meg tudós társulatok ülésein tartott alkalmi előadásokban.

Miben láthatta az önismeret óráiban Boutroux a maga történeti hivatását? Hiszen kisebb vagy nagyobb körben mindnyájunkra vár egy egész életet betöltő kötelesség s a filozófus éppen abban különbözik más emberektől, hogy világosan akarja látni azt, amit mások öntudatlanul élnek. Erre a kérdésre történeti helyzete adhatja meg a feleletet.

III.

Boutroux Émile egyéniségével és gondolkodásával egyaránt a francia talajban gyökerezik. A XVIII. század szellemének, bármennyire tiltakozik ellene Comte Auguste, a pozitívizmus volt egyenes leszármazottja. Ez a filozófia azt hitte, hogy a tények törvényeiben az egész mindenséget kezében tartja. Mellette elnémult az a metafizika, mely hivatását az észnek önmagában és önmagáért való tanulmányozásában kereste. Ez meghagyta a tárgyakat a tudományoknak, de a fölöttük álló, szuverén értelmet tőlük függetlenül óhajtott vizsgálni. Keveset író, magányos elmélkedők csöndes dolgozószobáiban élt még ez a gondolatirány, mikor a tudós piacok Condillac és az ideológusok lármás mindent-megoldásától voltak hangosak. Itt minden oly világos volt, a megoldások oly egyszerűek és maguktól értetődőek, — csoda, hogy valaha is nehézséget okoztak! Ott a titok sűrű homálya borult mindenre; probléma problémára halmozódott s a kibontakozás meghaladni látszott az ember erejét.

Condillac porszemekre törte szét az *ént*, Maine de Biran éppen ennek az abszolút egységre építette egész filozófiáját. Ez a gondolkodó csak Istenben, a személyek személyében tudott megnyugodni, aki maga az örök szeretet, az egyedüli állandóság. Ebből a forrásból és Schelling müncheni előadásából merített Ravaisson Félix, aki a maga esztétika-metafizikai világnézetéhez még Aristoteles metafizikájában

keresett érveket Broussais materialismusa és Comte pozitivizmusa ellen. A szabadság intuícijából táplálkozott Biran is; Ravaisson is, míg a lét mechanikus felfogása ellen küzdöttek. Hogy pozíciójukat erősítse, Lachelier Jules, kinek halálát szintén most gyászolja a francia gondolat, a kantizmus módszeres ismeretelméleti kérdésfeltevését hozta el közéjük. Az ő tizenegy évi tanítása az École Normale-on (1864—1875) messze kimagasló és nagyhatású mozzanata a francia filozófia történetének. Ravaisson 1867. évi áttekintő szemléje — *La Philos. en France au XIX^e siècle* — egy új metafizika megszületését jelzi s mindazok, akik az újabb nemzedékből a pozitívizmus egyoldalúságai, mondhatnók korlátoltságai ellen való harcra fegyverkeztek, Lachelier katedrája mellől indultak el.

Az École kitűnő tanára megmaradt azon a hagyományos francia felfogáson, hogy a metafizikát a pszichológiára kell építeni. A tudás törvényeit a pszichologus szemüvegén át nézte: a gondolkodás követelményeit kereste bennük. De a tudomány szempontjait teljesen külsőségesnek és ingatagnak vallotta s vele szemben a finalitás szemléletének bensőségét és jogosultságát vitatta. A pszichológiai elemzés e nagy mesterének művébe kapcsolódik bele tanítványként Boutroux Émile munkássága. Ő tovább folytatta azt, amit amazok kezdtek. Életének történeti jelentősége, hogy a pozitívizmust egyenesen szíve kellős közepén, a tudományban, a természeti törvény invariabilitásának eszméjében sebezte meg. «A természet fejlődik, talán még alapjaiban is» — úgymond — s ily körülmények között «semmi sem kezeskedik a törvények abszolút állandóságáról.» Mennyi túlzás és mennyi igazság van ebben az elvben, azt még hosszantartó logikai vizsgálatok fogják eldönteni. De annyi tagadhatatlan, hogy álláspontjával Boutroux egyfelől a bergsoni metafizika előtt a legnagyobb mértékben egyengette az utat, másfelől a tudományt védekező mozdulatra készítette. Ő, aki alapjában véve mindvégig racionalista volt, mert nem hitt olyan kérdésben, amit az ész meg nem fejthetne, ha egyszer fel tudta magának adni, — bizonyosan némi

szkepszissel nézte a fiatalabb kortárs intuiciója irracionális hajlandóságait, de kétségtelenül örömmel látta azt a tudományelméleti kritikai mozgalmat, mely lába nyomán kelt a tudomány jogos határainak felkutatására. Hannequin, Poincaré, Duhem, Milhand és Meyerson nem érthetők meg az ő termékeny attitűdje nélkül. Elmemozdító szerepe, ébresztő hatása mély nyomokat hagyott a francia gondolkodók körében. Rendszere a maga egészében hiányosnak mondható, differenciálatlan jellegű. Elsősorban világnézet, nem tételrendszer és sokkal személyesebb jellegű, semhogy a maga egészében folytatható tudós munka alapja lehetne. A mélység néha a gondolatok káoszát jelzi s csakugyan a *φιζώματα πάντων* felől több benne a zavaros sejtés, mint a világos fogalom. De vajjon az élet nem zavaros sejtések után indul-e inkább, mint világos fogalmak után? Boutroux nem a szellem urának, de hűséges szolgájának érezte magát. Tudta, hogy egy Platon, egy Descartes, egy Leibniz nem születhetik mindem nap. Ám e lángelméket őszinte lelkű láncszemeknek kell összefűzni, akik a filozófiai szellemet az átmeneti korok alatt gondosan fenntartják. Ő is egy ilyen láncszem volt. még hozzá olyan korban, mikor a filozófia léte alapjában volt fenyegetve. De a sor nem szakadt meg s ebben diadolságos része van neki! Gondolkodásának szubjektív iránya minden bájja mellett sem elégheti ki tartósan az igazságra szomszédhozó lelkeket. Az objektív szeretete diadalmaskodik fölötte. A szellem munkája bármily megkapó, még megragadóbbak azok az objektumok, melyekbe a szellem belekapcsolódik. Ma a gondolkodás fejlődése objektív irányban mozog. De téved, aki azt hiszi, hogy Boutroux emiatt csalódást vagy keserűséget érzett. Nem volt a filozófiának oly jelensége, melyet ne szeretettel és a szemlélődő örömeivel vezetett volna. Alkalmadtán a francia közönség elé. Hiszen mindebben a szellem csodálatos megnyilatkozásait érezte s önmagát tagadta volna meg, ha merévré, dogmatikussá vált volna elveiben. Az antik bölcs élt benne. Hitte, hogy a filozófia rendjén a személyiség jogosan elegyedik a művel, sőt önmaga válik az igazság kifejezőjévé. Épen

ebben rejlik a böles minden varázsa és értéke. Bizonyosan erre gondolt Aristoteles is, mikor azt mondotta, hogy az erényes ember maga a jónak szabálya és mértéke. Hogyne! hiszen benne csakugyan az ész valósul meg.

A filozófus-élet értéke régi tárgya a gondolkodásnak. Sécrtánról szólva felveti Boutroux a kérdést: mi kell ahhoz, hogy elmélkedésünk ép és jótékony legyen? Két feltételt kell egyesíteni. — úgymond — először a gondolkodást becsületességgel kell folytatni s másodsorban a megfigyelés és cselekvés útján állandóan közvetlen érintkezésben kell maradnunk a valósággal. Aki mind a két feltételnek eleget tesz, annak megadatik a bizonyosság két elemének: az alany meggyőződésének és a tárgy egyetemességének egybefonódása. Ebben az élményben látta Boutroux a filozófus fáradtságának jutalmát.

Penser avec probité, — és nous mettre en contact avec le réel, ezek megvoltak benne is. Ezért szép és tanulságos élet az övé. Egész valójá eleven bizonyossága a Stagirita szavainak, hogy minden tudás szükségesebb ugyan mint a filozófia, de egy se nemesebb, — *ἀναγκαϊότεραι μὲν οὖν πᾶσαι αὐτῆς, ἀμείνων δ' οὐδεμία..* A gondolkodás nem szükségesség, hanem méltóság, — erre tanít bennünket Boutroux Émile.



SCHOPENHAUER ÉS ROUSSEAU.

Írta: RÁCZ LAJOS.

Rousseau a felvilágosodás szellemének megfelelőleg a dogmák vallását elveti, s helyébe a szív vallását teszi. A vallásos érzés, a metafizikai szükséglet lényege iránt Schopenhauer is kiváló érzéket, nagy fogékonyságot tanúsít, azt teljes ereje és jelentősége szerint méltatja. Szerinte a vallások részint praktikus szükségletét elégítik ki a tömegnek, mint cselekvésök vezérsillagai, részint nélkülözhetetlen vigasztalók az élet súlyos szenvedései közt, midőn az embert önmaga és idői léte fölé emelik. A vallás irracionális elemei romantikus módon vonzzák, a keresztyén miszticizmus szívéhez szól (Eckhart mester egyik kedvenc írója), az aszkéták és szentek a vallás legmélyebb értelmét gyakorlatilag képviselik előtte. Viszont a felvilágosodás szellemének felel meg, ha a pozitív vallásokat szándékosan csinált berendezések gyanánt tárgyalja, ha a vallásos kijelentést a papok találmányának, a papokat a vallásos szükséglet monopolizálóinak és főbérőinek nevezi (gondoljunk itt arra az éles harcra, melyet Rousseau *A szavojai vikárius hitvallása*-ban a kijelentés, az írás inspirációja ellen folytat); a felvilágosodás túlzó formája értelmében utasítja vissza élesen az Istenfogalmat, utasít vissza minden vallásos és egyházi tekintélyt.

De ha elveti is az Istenhitet (rendszere ateizmus), azoknak az eszményeknek, amelyek Rousseau-nál az Istenhittel kapcsolatosak: a *gondviselés*-nek és a *túlvilági élet*-nek nem fordít teljesen háttal; ha más alakban, ha egy hátsó ajtón, azért belopózkodnak azok rendszerébe. Az élethez való akarat tagadása megnyitja az utat a tiszta, nyugalmas, változatlan, szükséglet nélküli lét országához; sóvárgása és hite megnyitja előtte a túlvilágot, a földi mértékeken tülemelkedő, kimondhatatlanul szent lét gondolatát; a tér és idő korlátaival túl magasabb régiókba emelkedik. Egy

titkon vezető hatalom, amelynek ő a *világakarat* nevet adja, vonúl át életpályánkon és eszközli, hogy a kívülről tekintve véletlen események bensőleg tervszerű, erkölcsi jelentésű egésszé fűződnek össze.

Megegyezik Rousseauval a világ idealisztikus felfogásában ; miként emez a *szavojai vikárius hitvallásában*, Schopenhauer is műve több helyén heves harcot folytat a *materiálizmus* ellen, azt a borbélylegények és patikus-tanoncok filozófiájának nevezi ; szerinte a materiálizmus már születésénél szívében hordja a halált, mivel az alanyt és megismerést átugorja, annak szörnyű *petitio principii* képezi az alapját, — bár olykor viszont kacérkodik vele.

Egyezik vele abban, hogy mindkettőjüknél az *erkölcsi gondolat* bölcséleti rendszerök uralkodó középpontja. Miként Rousseauból, Schopenhauerből is mindenütt a moralista, az erkölcsi idealista beszél, az etizáló szemlélet áll bölcselete középpontjában s ez a moralizáló szemléletmód — mely e világgal és az élettel szemben támasztott követelményeit sohasem látja teljesítve — teszi mindkettőjüket pesszimistává, illetőleg ezért találkozunk Rousseaunál is, optimista világfelfogása mellett is, pesszimista hangulatokkal, fordulatokkal.

De nemcsak a világnak erkölcsi szempontból való megítélésében és elvetésében, a világgal szemben támasztott magas erkölcsi követelményben, hanem az erkölcsiség felfogásában is sok ponton találkozik egymással a két gondolkozó, Rousseau szerint az erény erőt, erős akaratot, ez akarat küzdelmét és diadalát jelenti, — s Schopenhauer keserű gúnnyal fordul Kant azon tana ellen (W. I. 610.), mely szerint az erény forrása az ész ; szerinte az erény és a szentség nem a reflexióból, hanem a tiszta természeti ösztönből, az akarat belső mélyéből származik. De a cselekvés általában, az erénytől eltekintve is, többnyire nem az ésből indul ki, nem absztrakt elvek után indul, hanem ki nem mondott maximák után, amelyek kifejezése az egész ember. Az ember lényege a szívében s nem a fejében rejlik. Az erény magasztalása Rousseaunál és a Schopenhauer szent emberénél egyaránt feltalálható ; Rousseau szerint

Isten szeme mindent lát és a világnak Schopenhauer szerint is morális végeélja van.

Rousseau *Második értekezésében* az önszeretet, önfenntartás mellett az ember egyedüli természetes erényének a *szánalmat* (pitié) mondja (azt az erényt, amely megelőz minden gondolkodást és oly természetes, hogy néha még az állatok is érezhető jelét adják), amely minket a szenvedő helyére állít s amely minden egyénben mérsékeli az önszeretet hevességét és amely a természetes állapotban a törvényt, erkölcsöket és erényt helyettesíti. *Émile*-ben is azt mondja: «A szánakozás édes érzés, mert amikor a szenvedő helyébe képzeljük magunkat, emellett érezzük azt a gyönyört, hogy nem szenvedünk úgy, mint ő. Ez az első relatív érzés, mely a természet rendje szerint érinti az emberi szívet; felindulunk, mert önmagunkon kívül helyezzük és azonosítjuk magunkat a szenvedő féllel; nem önmagunkban, hanem ő benne szenvedünk.»

Schopenhauer szerint az erkölcsi vagyis önzetlen cselekedetek egyedüli rugója és így az erkölcsiség igazi alapja a *szánalom* (Mitleid), a mások szenvedéseiben s ezáltal a szenvedés megakadályozásában vagy megszüntetésében való részvétel. Ez a szánalom az egyedüli és igazi alapja minden szabad igazságosságnak és minden igazi emberszeretnek. E szánalmat, mint Rousseau az *Émile* első maximájában mondja, nem a mások jóléte, hanem tisztán szenvedése kelti föl. A szánalomból származik első fokon az igazságosság erénye, (neminem laede), második fokon az emberszeretet erénye (omnes; quantum potes, juva). «Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, — teszi hozzá — hat die Autorität des grössten Moralisten der ganzen neuern Zeit für sich: denn dies ist, ohne Zweifel, J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurteile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisieren zu können, ohne langweilig zu sein, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte» — s állításá-

nak erősítésére következik 1 ½ lapnyi idézet részint a *II. Értekezésből*, részint az *Émileből* (Die beiden Grundprobleme der Ethik. II. Aufl. p. 210., 246—248.). E nyilatkozata nemcsak egészen más hangú, mint a Rousseau optimizmusát elítélő kifakadása, hanem egyenesen a tanítványnak a mester iránti tiszteletét, hódolatát árulja el.

A gonosz cselekedet következményeként mind Rousseau, mind Schopenhauer hangsúlyozza a lelkiismeretfurdalást; Schopenhauer a kanti böleselet kritikájában helyesléssel idézi Rousseau azon tételét az *Émile*-ből és az *Úlmodozások*-ból, hogy a lelkiismeret, az ésszel ellentétben, az erkölcsi indulatok székhelye (W. I., 613.). Az akarat szabadság kérdésében Rousseau indeterminista. (Nincs igazi akarat szabadság nélkül, az ember szabad az ő cselekvéseiben; szabadság nélkül nincs erkölcsiség a cselekedetekben). Erkölcsiség az ember lényegéből folyó, lényegét kifejező szabad akarat nélkül Schopenhauer számára sem létezik; ezalatt oly szabadságot ért, amely benső értékek, föltétlen ideálok követelményei alatt áll. Én az, ami vagyok, szabad elhatározással fogva vagyok (Ethik, p. 97—98., W. II. 364—65.).

Schopenhauer etikája antiracionális, érzésszerű, intuitív jellemével jelentős ellentétben áll a kanti etikával, — az teljesen *érzelmi etika*.

Ismerjük Rousseauak a *természet* iránt való rajongását, szinte a természettel való összeolvadását, a természetnek panteisztikus felfogását, — Schopenhauer a természetet szintén élőnek tekinti, sehol nincs merev, élettelen természet, amely az ember belsejével idegenül állana szemben, hanem minden lényegileg rokon velünk, a természet lelki erők hullámozása és alakulása. Ő a természetet, a külső tárgyi világot az alanyból magyarázza, az alany mélységeibe való elmerülésből igyekszik megérteni, azt makranthropossá változtatja.

Mint *pedagógus* is Rousseauhoz csatlakozik, ő is a természetes nevelés híve, ő is az élő ismeretet a tudakossággal, a könyvbeli ismerettel ellentétben a dolgok szemléleti megismerését, a tapasztalatot hangsúlyozza; ő sem kívánja, hogy a bölesészet, vallás, általános életfelfogás elvei 16-ik

éve előtt a gyermek gondolkörébe lépjenek (Parerga, II. 663—69.). A társadalom pesszimista megítélése folytán mindketten sok tekintetben egyező rendszabályokat állapítanak meg az erkölcsi nevelés számára (pl. föl kell tártani a gyermekek előtt az emberek rosszaságát, önzését, ki kell irtani belőlük a boldogságról szóló álmokat). Ha Rousseau a lányok nevelését alacsonyabb színvonalra szállítja le, mint a fiúkét, őket főként a házi kör, a feleség és anya kötelességeire akarja előkészíteni, — Schopenhauer a nőket egyenesen alacsonyabb színvonalú, korlátoltabb eszű lényeknek tartja s mint ilyeneket nagyon szigorú megítélésben részesíti.

Ismerte-e Schopenhauer közelebbről Rousseaut? tanulmányozta-e tüzetesebben a műveit? Tudjuk, hogy Schopenhauer gyermekkorában két évet (1797—99.) töltött Franciaországban (Havre) s itt teljesen francia nevelésben részesült és a francia nyelvben oly otthonosságra tett szert, hogy azt anyanyelvénél is jobban beszélte; majd pár év múlva (1803—04.) szüleivel együtt Európa nagy részét beutazva, ismét hosszabb időt töltött Párisban, Délfranciaországban és Svájcban, köztük Genfben. Élénk szellemét, nagy tudásvágyát ismerve, lehet-e föltennünk, hogy Voltaire mellett — a XVIII. századi francia irodalom legnagyobb képviselője, koronázatlan királya mellett, akire műveiben lépten-nyomon hivatkozik s akit Goethe után a leggyakrabban idéz — a század másik nagy és népszerű írója, akinek érzés- és gondolkodásmódja az övével oly sok ponton megegyezett, föl ne keltette volna figyelmét, s ha egyszer megismerkedett vele, mélyebb tanulmányozásra ne csábította volna?

Már négy utalását Rousseaura fentebb láttuk, de még több mással is találkozunk műveiben. A *Parerga und Paralipomena* jelígeje ugyanaz, ami a Rousseau büszke jelszava volt: *Vitam impendere vero!* Schopenhauer ugyan ezt az eredeti forrásból (Juvenalis Sat. IV. 91.) citálja, de nem valószínű-e, hogy — miután csak 1807—1809-ben végezte gimnáziumi tanulmányait — azt előbb olvasta Rousseaunál, az ott ragadta meg első ízben figyelmét, azt ez alapon választotta ő is jelszavává? Főművének I. könyvéhez szintén

Rousseauból választotta a jeligét (Sors de l'enfance, ami, réveille toi!). Ugyane művében (II. 397. l.) a tulajdonságok átörökléséről szólva, Rousseaura, illetőleg ennek *Vallomásaira* hivatkozik hasonlóképen a lelkiismeretfurdalást illetőleg az *Ethik* 51. lapján; a *Parerga* II. kötetében (474. l.) Tristram Shandy és Don Quixote mellett az *Uj Heloise*-ra is hivatkozik annak igazolásul, hogy a jó regénynek kevés a cselekvénye, valamint a 295. lapon Rousseaut is említi ama kérdésnél, hogy mit teune két vad ember, midőn egymással először találkozik. De vajjon egyebütt is több helyen, habár nem említi nevét, nem áll-e a Rousseau ígézete alatt, midőn vele annyira egvező eszméket fejteget (az öngyilkosság ellen, az írói anonimitás ellen, a kijelentés, a papok, a vallási fanatizmus ellen, a nevelésben a szemlélet, a tapasztalat elvének hangsúlyozása)? nem önkéntelenül a Rousseau életére, egyéniségére gondol-e, midőn a genialitás és örültség rokonságát, a nagy embereknel a magány kedvelését több ízben és oly részletesen fejtegeti?

Élet- és jellemírói (Lehmann, Volkelt) a felvilágosodás mellett a romanticizmusnak is bővebb befolyást tulajdonítanak a Schopenhauer szellemének kialakulására, ellenben Rousseaura ügyet is alig vetnek; de vajjon sok vonás, amit romantikus hatás gyanánt vesznek föl nála, nem inkább Rousseaura, — a romanticizmus ősatyjára — a Rousseau befolyására vezethető-e vissza? Igaz, vannak lelki világában oly elemek is, amelyek Rousseaunál hiányzanak, viszont a romantikusoknál megvannak s így csak ez utóbbiaktól származhattak (irracionális, misztikus elem, a világ álomszerű felfogása); — de vajjon a racionális elem mellett az érzelmi elem előtérbe nyomulását s mindazt, ami ezzel összefügg, nem nagyobb joggal lehet-e Rousseaunak, mint a romanticizmusnak inspirálására visszavezetnünk, amikor annyi ponton megtaláltuk részint egyéniségök és gondolkodásuk, részint műveik és előadásuk közt a megegyezést, a rokonságot? E megegyezés, e rokonság nem lehet pusztán a véletlen műve, annak csak a Rousseau részéről Schopenhauerre gyakorolt inspiráló hatás lehet az oka.

A FELEJTÉS PSZICHOLÓGIÁJA.¹

Írta: VÉRTES O. JÓZSEF.

Megtartás és feledés egymással szorosan összefüggenek. Az emlékezésnek egyik feltétele a feledés. A feledés nem betegség, nem abnormitás, hanem éppen az emlékezetnek szükséges tényezője, mely a lényegtelenf elhagyja, hogy csak a fontos elemek megmaradását tegye lehetővé.

A megtartott anyag mértéke az elfelejtett anyagnak is. A megtartott elemek nemcsak az elfelejtett mennyiségre, hanem — és ez talán sokkal fontosabb — minőségére is rámutatnak. Mert — mint ki fog derülni — az esetek jelentékeny, sőt túlnyomó részében az *anyag minősége idézi elő a mennyiségben való fogyást, csökkenést*. Vagyis másképen szólva, a megtartandó anyagot úgy tudom összeállítani, hogy annak minőségéből már eleve következtetést vonhatok a helyes, az elmaradó vagy a téves reprodukciókra.

A feledésnek szerintem két tényezője van : egyik a minőségi, a másik a mennyiségi változás ; mindkét tényező ismét két alkotórészre bomlik, még pedig az objektív és a szubjektív elemre.

1. 1. *A minőségi változás objektív elemei a gátlások.* A gátlásokat három főcsoportra osztjuk fel :

1. a) asszociatív,
- b) homogén ;
2. reprodukтив és
3. visszaható gátlásokra.

Az asszociatív, a homogén, reprodukтив és a visszaható gátlások valamennyien a reprodukciónak vagy minőségét változtatják meg vagy pedig időben való kitolását idézik elő és így a megtartott anyag terjedelmét, reprodukció és idejét csökkentik és végeredményében a felejtés útját egyengetik.

¹ Kivonat a szerzőnek a *M. F. T.* 1918. március 20-án tartott ülésén való felolvasásából. Egész terjedelmében megjelenik a szerzőnek *A gyermek emlékezte* c. sajtó alatt levő munkájában.

Mert a felejtés tulajdonképeni legfontosabb előidézője a gátlás; gátlás a szó legtágabb értelmében: az eredeti, a régibb asszociációknak új asszociációk által való akadályoztatása. Ebben az akadályban szerintem az időnek csak másodrendű szerepe van. A szellemi folyamatok időben történnek ugyan, de a feledés folyamatát nem az idő, hanem az asszociációk minősége, megkötöttsége határozza meg elsősorban. Az emberrel az asszociációk, a diszpozíciók is öregsznek ugyan, de a későbbben szerettek, vagyis a fiatalabbak a régebbiektől épen koruk által különböznek. Ez a korbeli különbség pedig szintén nem más, mint az emlékezés minőségi tényezője és ebben az esetben a kor is minőséget határoz meg, még pedig időbeli minőséget.

2. A minőségi változás szubjektív elemei az érzelmek. A feledésnek ez a másik alkotója az objektív elemmel ellentétben különösen az egyéni különbözőségeket, a személyes motívumokat tárja elénk. S e helyen Freud elméletére kell felhívnom a figyelmet, ki a feledést érzelmi mozzanatokra vezeti vissza. Elfelejtjük azt, ami nekünk kellemetlen, míg a kellemest jobban megtartja emlékezetünk. Kérdés azonban, mit nevezünk kellemesnek, mit kellemetlennek? Ezek a fogalmak egyelőre szabatosan nem határozhatók meg. A kellemes is, a kellemetlen is a szubjektív felfogástól függ, melyet a kor, a nem, sőt a pillanatnyi állapot határoz meg. Ami az egyiknek kellemes, az a másiknak kellemetlen lehet és így igen ingatag alapon nyugszik ennek a két fogalomnak meghatározása.

Normális és nyomorék gyermekeken (10–17 éves) végzett, az érzelmi emlékezetre vonatkozó vizsgálataim eredményeit a következőkben közlöm:

1. A normális gyermekek emlékezeti optimisták.
2. A nyomorék gyermekek emlékezeti pesszimisták és indifferentisták.
3. A növekvő korral az optimizmus mindinkább kisebbedik, akár normális, akár nyomorék gyermekekkel van dolgunk.
4. A testi fájdalmakra és örömökre kevésbé emlékezünk, mint a lelkiekre.

5. A testi fájdalmaikra jobban emlékezünk, mint a testi örömeikre.

A kérdés mai állása szerint kedv és kedvtelenség önmagukban véve nem pillérei, támaszai az emlékezetnek, hanem csak annyiban tekinthetők ilyenekül, amennyiben fontos személyes élményeket kísérnek.¹ Ami biológiailag az egyén fenntartása érdekében fontos, azt emlékezete a legmakacsabban őrzi meg. Ez azután kellemes és kellemetlen érzelmekre egyaránt vonatkozik. Arra tudunk emlékezni, amire akarunk, — mondja *Noiré L.*² a monista filozófus.

De nemcsak az emlékezet érzelmi mozzanata van szoros kapcsolatban a feledéssel, hanem az emlékezetnek az egyes szavakhoz, beszédrészekhez való viszonya is. A főnevek, igék, melléknevek és egyéb beszédrészek közül *először leginkább a főneveket felejtjük el, azután a mellékneveket stb.* A magyarázata ennek, mint később a mennyiségi váltkozás tárgyalásakor látni fogjuk, az az egyszerű tény, hogy a sokból többet vesztethetünk el, mint a kevesebből. Ugyancsak ez a szabály érvényes arra a jelenségre is, hogy *a konkrét jelentésű szavakat jobban felejtjük el, mint az absztraktakat.*³ S így fölöslegesnek tartjuk azt a magyarázatot, mely azt mondja, hogy az absztrakt fogalmat a szó reprodukciója nélkül nem igen képzelhetjük el.

A tulajdonneveket — nem tekintve legközelebbi hozzátartozóink neveit — azért felejtjük el viszont oly gyorsan, mert ritkán ismétljük, gyakoroljuk őket s — mint arra *Ranschburg*⁵ rámutatott — a név jelentése és a személy között semmi asszociációs kapocs nincs. Pl. Szabó Lajos tanár, Kapus György hentes stb.

II. 1. *A mennyiségi változás objektív eleme a lefolyt idő.*
A mennyiségi változást, az emlékezeti terjedelem nagyságát

¹ *Peters W.* Gefühl und Erinnerung. Kraepelins Psych. Arb. 6. köt. 1911.

² *Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnistheorie.* 204. l.

³ *Wundt W.* Grundriss der Psychologie. 5. kiad. 300. l.

⁴ *Kussmaul A.* Die Störungen der Sprache 2. kiad. 1881—164.

⁵ *Pszich. tanulm.* I. köt. 49. l.

a minőségi változás két eleme határozza meg. *Szerintem a minőségi tényező a felejtés primer oka, a mennyiségi pedig csak ennek a tényezőnek a következménye.* Homogén anyagból kevesebbet és lassabban, heterogénből többet és gyorsabban fog megtanulni a kísérleti személy. A gátlási kísérletek¹ világosan bizonyítják ezt a feltevésünket, hogy a feledés tulajdonképpen nem az emlékezeti képeknek mennyiségi megfogyatkozása, hanem minőségi átalakulása és csak ezek nyomában jár azután a mennyiségi csökkenés. Fontos kísérő jelenség természetesen a figyelem intenzitása, koncentrálása. S meg kell említenünk az érdeklődést is, mely különösen kedvező befolyást gyakorol az emlékezetre.

A mennyiségi változás önálló — a minőségi elemtől független — tényezői: a lefolyt idő hossza és a felfogás, illetve a közvetlen emlékezet terjedelme, feszültsége. A feledést eddig rendszerint mennyiségi megfogyatkozásnak tekintették, mely az idővel van valamelyes arányban és pontos formulákban, ki is akarták fejezni ennek a csökkenésnek a lefolyását.² *Ebbinghaus* szerint a feledés az idővel fokozatosan halad előre. Kísérleteink, melyek más feladatot tűztek ki maguk számára és egész más módszerrel vizsgálták a megtartást és feledést (szópármódszer), eltérő eredményre jutottak. Vizsgálataink szerint az iskolásgyermekek

| | | | | |
|-------|---------|---------|-------|---------------|
| 10 mp | egy nap | egy hét | mulva | elfelejtették |
| 17 | 23 | 15.4 | %-át | ez anyagnak. |

A hullámvölgy másnap a legmélyebb. Egy hét mulva *Ebbinghaus* és *Radoszavlyevics*³ adataival ellentétben legkisebb a feledés, mi az eddigi felfogást — az időben való feledést — megcáfolni látszik. Feledünk, de nem az idővel arányosan, hanem mint vizsgálataink bizonyítják, hullámvölgy vonalrajza szerint, mely hol fölszáll, hol lecsap, de tendenciájában,

¹ u. a. II. köt. 67. l. s. köv.

² *Ebbinghaus H.* Ueber das Gedächtnis. Leipzig, 1885.

³ *Radoszavlyevics P. R.* Das Behalten und Vergessen bei Kindern und Erwachsenen. Päd. Monogr. 1. köt. Leipzig, 1907.

végeeredményében tényleg megfogható, elcsendesülő, megnyugvó.

Miképpen magyarázzuk ezt az egy hét múlva való megjavulást? Az emlékezeti anyagnak másnapi kikérdezése tulajdonképpen a megtanulásnak *első* aktusa és ellenőrzése, mivel ekkor a gyermek csak a hívószavakat hallja és nem zsonganak perszeverative fülébe — mint a közvetlen vizsgálatkor — a reárvágó szavak is. A gyermek tisztában lesz a feladattal és egy hét múlva, mikor a sok zavaró perszeveráció is leülepedik a gyermek elméjében, szabadon, zavartalanul érvényesülnek a régibb emlékezeti képek.

2. *A mennyiségi változás szubjektív tényezője a felfogás, illetve a közvetlen emlékezet alkalmával produkált terjedelem;* tehát nem elsősorban a lefolyt idő hossza. Ez a közvetlen emlékezeti terjedelem természetesen az egyéni emlékezeti típustól függ, nevezetesen attól, vajjon közvetlen vagy megtartó emlékezeti típusú a kísérleti személy.

Röviden: a közvetlen emlékezet nagy terjedelmei másnapra vagy egy hét múlva — nagy valószínűséggel — megkisebbednek (*közvetlen emlékezeti típus*), míg a kicsiny terjedelmeknek megnagyobbodó tendenciájuk van (*megtartó emlékezeti típus*). A szegény embernek nincs sok elveszteni valója, míg a gazdag pazarolhat kincseiből.

A feledésnek előidézője — összegezve eredményeinket — egyrészt a minőségi tényező, melynek elemeit a gátlások, mint objektív és az érzelmek, mint szubjektív alkotórészek, másrészt a mennyiségi tényező, melyet a lefolyt idő (objektív elem) és a felfogás, illetve a közvetlen emlékezeti munka minősége (szubjektív elem) határoz meg. *A minőségi tényezőnek a mennyiségi tényező alárendeltje.*

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Ernst Bloch: *Geist der Utopie.* München, Leipzig. Duncker & Humboldt 445 l.

«Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage» c. essay ennek a nehezen megközelíthető, ezoterikus, a mi korunk dekadens misztikájának eltorzult nyelven megírott könyvnek a kulesa. E fel nem vethető kérdésről van szó benne mindenütt, művészetben, irodalmon, zenén, filozófián keresztül folyton csak ezt kerülgetjük s ha nem érjük is el sehol, ennek a kötetnek korhoz kötött történeti értéke mégis az, hogy a mai írásokhoz képest meglepő transzparenciája van s a metafizikai élményanyag televénye szavakon, szellemességeken affektáción keresztül is átvilágít.

Fontos, hogy ebben a könyvben újra láthatóvá lesz s mai fogalmazásban tétetik tudatossá, hogy van egy ilyen fel nem vethető kérdés, melynek lényegéhez tartozik, hogy konkrét alakban soha el nem érhető, mert minden értelemmel követhető probléma felvetést transzcendál s hogy azért mégis adva van, mert minden nagy metafizikában érezhetően jelentkezik, mint a problémák mozgásának irányítója, mint a törhetetlen vágy, melyről már Plato beszél. E fel nem vethető kérdés jelenlétét ismeri fel a középkor negatív theológiája; mikor rámutat arra, hogy vannak dolgok, melyekről nincsenek adekvát fogalmaink, ugyanerre utal a «coincidentia oppositorum» gondolata is, midőn ez elérhetetlen elértséget a gondolkodás thesis-antithesis világán túlra helyezi. Ugyanezt a semmiképen sem elérhető próbálják a kizárás módszerével megjeleníteni a misztikusok és eksztatikusok vallomásai, melyekben csak az odavezető út van leírva s az ami utána van s a kettő közötti üresen hagyott helyen kirajzolódik legalább a ki nem fejezhetőnek toposz-a.

De nem csak a misztika foglalkozik ezzel az el nem érhetővel, minden nagy filozófia kiindulópontja ez volt, akár azt kérdezte mi a világ lényege, akár azt, hogy én ki vagyok? A filozofiatörténet tragikuma s gyakran egyes gondolkozóé is az, hogy a felvetett kérdéssel a fel nem vethetőtől mindinkább eltávolodik, mert a konkrét megfogalmazás ösvényére lépve a fogalomból adódó konzekvenciákat kénytelen követni. Mikor még ott tartunk, hogy a világ s a magunk lényegének kérdését vetjük fel s a kérdés ösegyszerűségében tiszta és naiv, akkor még él benne az

elcsodálkozás magunkra eszméltető döbbenete, de amikor öncéllá válik ez a kérdés s a világ lényegének kérdése helyett azt kérdezzük melyik az az elem, amely teljesíti mindama követelményeket, melyek a lényeg fogalmából következnek, vagy úgy kérdezzünk, hogy milyennek kell lennie a lényegnek, hogy az megismerhető legyen, akkor a spontánul kifakadt elcsodálkozást a problemamegoldhatóság előre készen levő fogalmi vágányára toltuk s a kérdés gördül magától tovább s mi követjük, a merre nincsen már tulajdonképpen semmi keresni valónk. A problematörténet folyamán megfigyelhető, miként csúsznak a megfelelőhetetlen kérdések helyére az olyanok, amelyekre lehetséges, vagy már van is válaszunk. A logika és ismeretelmélet kérdései felváltják a tiszta elcsodálkozást s elfelejtetik a kérdés volt végső értelmét, csakhogy a saját elérhető válaszaitat találhassák elének. Így kerül azután Istent és magunkat kereső nyugtalan-ságunk helyére a világ megismerése és a dolgoké.

A misztika evvel szemben mindig a filozófia lelkiismerete, mert mégis mindig a végső kérdésekre emlékezteti. Ezért van az hogy a «szakfilozófus» vele szemben annyira ideges, érzi, hogy egy régi ígéretére emlékeztetik, melyet teljesíteni nem akar. Bloch könyvének is ez a jelentősége, hogy ezt a követelést eleveníti fel a ma filozófiájával szemben. Ő is abban a misztiko-ezoterikus történeti folytonosságban áll benne, mely a filozófia fejlődésén belül az elemző s rendszerező-irányt megelevenedett lelkiismeretként mindig kísérte.

Ez a metafizikai eredetű élményanyagra figyelő irány nem volt mindig egyképen erős, ép úgy meg voltak a maga virágzási és elmerevedési periodusai, mint a fogalmakat elemző, exaktságra törekvő folyamannak s noha az utóbbi irány — mint említettük — mely ösztönből jövő irtózáttal helyezkedett szembe vele: a nagy filozófiai szintézisek idején éppen ezek a felszaporodó metafizikai meglátások hatnak megtermékenyítőleg a rendszereket teremtő filozófiára. Plato, az új platonizmus, Augustinus, Cusanus, Spinoza, a német romantika filozófiája s különösen Schelling, mind e két irány találkozásából, egymásrahatásából jöttek létre, bennük a metafizikai irány újra recipiáltatik. A jellegzetesen racionalisztikus korszakokban sem hal ki egészen ez a misztikus irány, csak háttérbe szorul, alakot változtat. A felvilágosodás korszakában a csodaszerűnek és hátborzongtatónak kérdéseig sekélyesedik, majd pedig tisztára a misztikus élmény hangulatának.

kérdésébe merül el s az írók megelégszenek, ha az eksztázisszerű élményeik líráját tudják megéreztetni vallomásaikon keresztül. Az ilyen korok a misztika dekadens periodusai, a kor szellemében nincsen meg az igazi metafizikai élményképesség s a legjobbak is csak a küszöbíg jutnak el s világosságot látásuk hézagos és szakadozott s írásra, vallomásra kerülván. a sor, a hézagokat a korból származó vagy empirikus énjükből fakadó különbségekkel kénytelenek kitölteni.

Az igazi nagy misztikusnak a látomásai összefüggőek, rendszerezsek, még ha nem is a racionalizmus ehhez képest idegen rendszerével igazolhatók. Meglátásaik homogének, egymáshoz vezetők. A misztika dekadens periodusában csak itt-ott csillan fel az igazi élményanyag s ahol ez kifogy, ott keveredik tudárossággal, esztétikai hatásokkal, szellemességgel és modorossággal.

Ez a dekadens heterogeneitás legjobban a stílusban fejeződik ki. A misztikus stílusa természetesen nem lehet azonos a rendszerező filozófuséval; másképen kell írnia annak, akinek más a mondanivalója, de mégis, itt is kritérium a homogeneitás és a folytonosság. A misztikus stílusnak ép úgy megvan a maga tradíciója, mint a tudományos filozófiának s a tradíció vonala csak ott törik meg, ahol az élményanyag folytonosságában hézag támad. Ilyenkor, mint ahogy az élményanyag szurrogát, a stílus is szurrogát elemekből tevődik össze s leggyakrabban az eredeti élményből egészen idegen a korban uralkodó valamilyen stílus nyelvén szólal meg.

Bloch könyve, a mi korunkból termett példája az ilyen, a misztika dekadenciájából támadt vallomásnak s minden érdekessége, jelentősége és hibái ebből vezethetők le. Bárhol is olvassuk, olyan ez a könyv, mint egy félbeszakított beszélgetés, egyes részeit értjük s mégis — miként az elejét nem hallott beszélgetésnek — előfeltételezéseit, élményelőzményeit magunknak kell kikövetkeztetnünk. Itt-ott felecsillan egy-egy meglepő meglátás s a szívünkbe hasít, majd oldalakon keresztül alig érezhető.

Hogy szándékosan szisztémaellenes — nem ez a kifogás. A misztikus érzi legmélyebben, hogy a gondolatáritmetika sokszor egész tetszetős architektúrát hoz létre s mindez az igaztól, a mondanivalótól mégis messze elmarad. A baj azonban Blochnál az, hogy a logikai vehikulúról lemondva, a stílus és az esztétikai szimmetriák áldozatává lesz, feladván a szigorú logikus kapcsolást, nem képes elérni azt a sajátos homogén rendszert, mely az ilyen fajta élmények önmagukatteljesítése. Vallásos intenciója az eszteti-

cizmusba fullad s legjobb képei is olyanok, hogy közénk és a dolgok közé állnak, a kép, a hasonlat *szébb*, mint amit meg akar világítani, rajta felejtjük a szemünket, megfeneklünk a képben s nem jutunk el a dologig, amelyet ábrázolni akar. A dekadens stílus jellemzője az is, hogy értékei nem a kifejezendővel függnek szervesen össze; az egyes kvalitások, egy a dologtól idegen fejlődéssorból köleszöttek, *önmagukban* értékek s nem az egészhez képest azok, nem gyökérből nőtt virágok, hanem rákötözte őket valaki a töre.

A misztikusokat jellemző maxima, példabeszédeket idéző kedve önála is megtalálható s különösen a paradoxiót szereti. De akárhány paradoxonja lényegében nem is az, csak esztétikai szerkezetében azonos vele. Hogy az ilyen paradoxon meglepő, az csak a gondolatok sorrendjének kifordításából, az egymásra nem vonatkozók meglepő csoportosításából ered. A paradoxon itt nem oracionális elem, hanem a logikai disszenzió kategóriáknak esztétikaiakkal való helyettesítéséből támad csupán.

Stílusában az élménytelt helyeken felesillan az ősi misztikus tradíció s általa a kifejezhetetlen, néha magikus erejű szavakra talál, de közvetlenül szomszédosan ezután, a holt helyeken, céltalan szellemességekkel kerüli meg az író önmagát. Ilyenkor a német zsurnalizmus Börnétől, Heinétől öröklött nyelven beszél, noha kiérződik, hogy amíg Blochhoz került ez az írásmódor Nietzsche, Kierkegaardon, Karsueren, Semmelen finomult s legvégül pedig a német expresszionizmus sütötte rá a bélyegét.

Mindezek a hibák a korával függnek össze, az idővel, amelyben él, van azonban még egy hiba, mely kizárólag empirikus énjéből fakad s ez az, hogy Bloch nem megbízható. Mint ahogy léteznek megbízható és nem megbízható tudósok, úgy vannak megbízható s megbízhatatlan eksztatikusok. A misztikus élmény szintén egyik fajtája a tapasztalásnak, még ha nem is mindenki lehet a részese s itt is lehet törhetetlen hűséggel beszámolni, végső egyszerűséggel és igazán, vagy lehet belekeverni meghamisításként sok olyat, ami nem a legmélyebb énünkből fakad.

Blochnak legtöbb baja, hogy intelligibilis énje empirikus énjétől teljesen idegen. Végső énje a kiválasztottakéval rokon, míg empirikus énje az a réteg, ahol a dialektika tételeződik s az összekodás önmagát tükrözően hiú.

Néha az egyik gondolatot csak a másik gondolat kedvéért gondolja s nem arra figyel szakadatlanul, amiért egyedül érdemes minden beszéd, majd pedig pusztá idegfinomságokat misztikus

tapasztalássá nagyzol lelkiismeretlenül. Írni tud akkor is, mikor nem fűti semmire s hogy leplezze a hiányt — magát csalva — önmagának routiniérje lesz, úgy hogy észre sem veszi.

És mégis: ma fontos ez a könyv, mert bizonyítja azt, hogy még mindig van metafizikai élményanyag s a látás egyszer talán újra fogékonnyá válik ez iránt. A theoretikus filozófia ma újra ott tart, hogy elvben koncedálja a metafizikát, a rendszerekben megvan az üresen hagyott helye, csak nincsen élményeken át szivárgó tapasztalás, melyvel azt kitöltené.

Bloch ma az egyetlen, aki előtt újra probléma a születés, az élet, aki különbségeket lát az istenek között s vonatkozást az ismeretlen végső magunk, a testünk és a sors között s a halálról s a szerelemről úgy tud beszélni, hogy az nem banalitás.

Az ilyen könyvek őrzik meg s adják tovább azt a tradíciót, melynek éber befelé fordítottságából fakadhat csupán az eljövendő filozófia új metafizikája s ha Bloch könyve nem is megérkezés, járható út legalább, gyommal és dudvával benőtt ösvény, mely mégis csak odavezet.

Mannheim Károly.

Theodor Ziehen: *Das Verhältnis der Logik zur Mengenlehre* Berlin, Reuther u. Reichard 1917., 78 o.

Várható volt, hogy a halmazelmélet, a maga paradoxonszerű tételeivel, elintézetlen antinómiáival magára vonja majd a logikával foglalkozók figyelmét és érdeklődését. Ziehen könyve is ezen érdeklődés megnyilvánulása s bár problémabeállítást nem tartjuk szerencsésnek, elismerjük róla, hogy ebben a problémakörben is, mely az ő eddigi, főleg pszichológiai munkálkodásától távolesik, nagy tájékozottságról tesz tanubizonytságot és sok megfigyelésre képes.

A könyv tárgyalási módját tán így jelölhetnők meg: sorbaveszi mindazt és állást foglal mindazzal kapcsolatban, ami a logikát a halmazelméletre vonatkozólag érdekelheti. Más egységet nem tudunk szerzőnk különféle fejtegetéseinek adni és ez a laza egység abban bosszulja meg magát, hogy különböző fontosságú és hasznú problémák vizsgálatának nyújtván helyet, nem engedi, hogy a kérdések egy centrális problémává sűrűsödjének.

A logika és matematika egymással szorosan elfoglalt különbözőképen felfogható helyzetének rövid vázolása után tér át szerzőnk tulajdonképeni tárgyára, a halmazelmélet problémáinak logikai átvizsgálására. Az alapfogalmak tárgyalásával kezdi; rá-

mutat a halmaz, számosság és rend fogalmának nem elég tisztázott voltára és konstatálja a világos és egyöntetű definíciók hiányát. Az egyes tételekre áttérve a jórendtételnél cáfolja Cantor azon állítását, mintha ez általános érvényű gondolkozási törvény (allgemeingultiges Denkgesetz) volna. Az aktuális végtelennek az \aleph -eknek tanát teljes mértékben helyteleníti. Felfogását hosszadalmasan igazolja két, e tanból kiragadott alapvető theoremá kapcsán, melyek a matematikusok mostani fogalmazása szerint ellentmondást tartalmaznak, illetve az alapfogalmak tisztázatlanságán alapulnak. Kevesebb tőret szentel viszont annak igazolására, hogy a halmazelméletnek sok tétele csak burkolt definíció, sok megállapodás teljesen önkényes s ebbe nem nyugodhatik bele az, ki a logika egészen más jellegét ismeri. Végül leszögezi szerzőnk azt, hogy bár a halmazelmélet a matematikától el nem különíthető, mégis az a tudomány, mely legközelebb áll a logikához s annak értékes ösztönzéseket adhat.

Ezekben foglaljuk össze az előtünk fekvő munka főbb eredményeit. Azt hisszük, hogy a vizsgálódás irányát kissé másképpen megszabva, érdekesebb eredményekben lett volna részünk s jelentősebb problémákhoz jutottunk volna el. Helyesebbnek tartottuk volna, ha Ziehen nem annyira a matematikusok cselekedeteit nézi, mint inkább azon motivumokat, melyekből ezen cselekedetek származnak.

Ezen a következőket értjük: az bizonyos, hogy a modern matematikai ténykedés már magában foglal bizonyos logikai állásfoglalást is. Könnyen belátható, hogy ezen állásfoglalás lényeges szerepet játszik a matematika, illetve a mi esetünkben a féligmeddig logikai célt kitűző halmazelmélet felépítésében. S ha valaki kritizálni akarja a halmazelméletet, ne az egyes tételeket és állításokat kifogásolja, hanem igenis tegye vizsgálata tárgyává és helyesbítse azokat az elveket, melyekből az egyes tételek folynak.

Ezért szerettük volna, ha Ziehen a modern matematika definítorikus irányzatának ügyét, aminő — mint említettük — csak röviden átsiklik, helyezte volna problémái centrumába. Könnyen kimutathatta volna, hogy ebből származik a legtöbb kontroverzia a logika és matematika közt s ez az a pont, hol az ismeretelmélet egyik igen súlyos, de annál kevesebbet méltott problémájához, a matematikai bizonyosság kérdéséhez könnyen hozzá lehet férni.

Ha kifogásunk megáll, a könyv sok fejtegetése válik szükség-telenné. S ha a tárgyalási menetével nem is érthetünk egyet, elismerjük több helyes megjegyzését. Így szépen vázolja a halmaz fogalmával kapcsolatban az elmélet logikai kiindulását és a matematikára való ráirányítottságát. Helyesen mutat rá a rend fogalmával kapcsolatos logikai nehézségekre is.

Végezetül még egy hiányra kell rámutatnunk: alig történik e könyvben szó az antinómiák kérdéséről. (Egyedül a Russell-féléről tesz említést, azt is Burali-Fortinak tulajdonítja.) Pedig ezek egyrészt azért érdekelhetik közelebbről a logikust, mert minden matematikai vonatkozástól mentesen is fogalmazhatók, másrészt pedig azért, mert elintézésükre egy egész irodalom keletkezett, melyet többé-kevésbé a logikához kell számítanunk. Ismertetésüknek pedig egy olyan könyvből, mely egyúttal a halmazelmélet áttekintését is akarja adni, nem lenne szabad hiányoznia.

Nagy Sándor.



A szerkesztő-bizottság tagjai:

Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

**Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.**

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.)
küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési
ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körút
2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samuhoz
(Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.) intézendők.*

***Lakásváltozás dr. Szemere Samu titkárnak
bejelentendő.***

**Tagságra és előfizetésre dr. Szemere Samu tit-
kárnál lehet jelentkezni.**

**A tagsági és előfizetési díjak (évi 10 K) Jász Géza
pénztároshoz (Budapest, VII., Damjanich-utca 36)
küldendők.**

FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDÁJA.

FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDÁJA.

FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDÁJA.

FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDÁJA.

FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDÁJA.

FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDÁJA.



ATHENÆUM



ÚJ FOLYAM. V. KÖTET



A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT



PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.

TARTALOM.

ÉRTEKEZÉSEK.

| | |
|--|----------|
| 1. <i>Nagy József</i> : A metafizikai intuicióról | 1, 19 |
| 2. <i>Fogarasi Béla</i> : Az interpretáció problémája a szellem- történetben..... | 20 |
| 3. <i>Pfeiffer Miklós</i> : Campanella «Civitas Solis»-a..... | 32 |
| 4. <i>Marót Károly</i> : A vallás egyénlélektani gyökerei ... | 77, 128 |
| 5. <i>Pikler Gyula</i> : A színek új rendszere és elmélete | 86 |
| 6. <i>Alexander Bernát</i> : Az intuicióról..... | 97 |
| 7. <i>Varjas Sándor</i> : Marx mint filozófus | 120 |
| 8. <i>Rácz Lajos</i> : Schopenhauer és Rousseau | 139, 196 |
| 9. <i>Alexander Bernát</i> : Lotze emléke | 161 |
| 10. <i>Nagy József</i> : Boutroux Émile filozófiája | 175 |
| 11. <i>Vértés O. József</i> : A felejtés pszichológiája | 202 |

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

| | |
|---|-----|
| 1. <i>G. Wunderle</i> : Grundzüge der Religionsphilosophie. Ism. <i>Czakó Ambró</i> | 46 |
| 2. <i>Kurt Goldstein und Adhémar Gelb</i> : Psychologische Analy- sen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Unter- suchungen Hirnverletzter. Ism. <i>Révész Géza</i> | 88 |
| 3. <i>Kéri Hedvig</i> : A színek lélektani rendezésének kérdése. Ism. <i>Révész Géza</i> | 91 |
| 4. <i>J. Geyser</i> : Neue und alte Wege der Philosophie. Ism. <i>Rózsa Dezső</i> | 92 |
| 5. <i>Kiss Margit</i> : Mértani alakok lélektani hasonlóságának kérdéséhez. Ism. <i>Révész Géza</i> | 95 |
| 6. <i>Ernst Bloch</i> : Philosophie der Musik. Ism. <i>Molnár Antal</i> | 146 |
| 7. <i>Georg Grünwald</i> : Philosophische Pädagogik. Ism. <i>Szelényi</i> <i>Ödön</i> | 251 |

| | |
|--|-----|
| 8. <i>Wilhelm Hager</i> : Bergson als Neuromantiker. Ism. <i>Szeléngi Ödön</i> | 153 |
| 9. <i>Vladimir Dvornikovič</i> : Die beiden Grundtypen des Philosophierens. Ism. <i>Szemere Samu</i> | 155 |
| 10. <i>Ernst Bloch</i> : Geist der Utopie. Ism. <i>Mannheim Károly</i> | 207 |
| 11. <i>Theodor Ziehen</i> : Das Verhältnis der Logik zur Mengenlehre. Ism. <i>Nagy Sándor</i> | 211 |

FOLYÓIRATSZEMLE.

| | |
|---|-----|
| Filozófiatörténeti dolgozatok. Ism. <i>Szemere Samu</i> | 157 |
|---|-----|

EGYESÜLETI ÉLET.

| | |
|--------------------------------|-----|
| Felolvasó ülés. Új tagok | 160 |
|--------------------------------|-----|

AZ ATHENÆUM 1919. ÉVI MUNKATÁRSAI.

ALEXANDER BERNÁT

CZAKÓ AMBRÓ

FOGARASI BÉLA

MANNHEIM KÁROLY

MARÓT KÁROLY

MOLNÁR ANTAL

NAGY JÓZSEF

NAGY SÁNDOR

PFEIFFER MIKLÓS

PIKLER GYULA

RÁCZ LAJOS

RÉVÉSZ GÉZA

RÓZSA DEZSŐ

SZELÉNYI ÖDÖN

SZEMERE SAMU

VARJAS SÁNDOR

VÉRTES O. JÓZSEF